Introdução ao tema da guerra em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas

André Ricardo Randazzo Gomes

Atena
Editora
Ano 2025

Introdução ao tema da guerra em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas

André Ricardo Randazzo Gomes

Atena
Editora
Ano 2025

A Atena Editora mantém um compromisso firme com a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, assegurando que os padrões éticos e acadêmicos sejam rigorosamente cumpridos. Adota políticas para prevenir e combater práticas como plágio, manipulação ou falsificação de dados e resultados, bem como quaisquer interferências indevidas de interesses financeiros ou institucionais. Qualquer suspeita de má conduta científica é tratada com máxima seriedade e será investigada de acordo com os mais elevados padrões de rigor acadêmico, transparência e ética.

Os trabalhos nacionais foram submetidos à avaliação cega por pares realizada pelos membros do Conselho Editorial da editora, enquanto os internacionais foram avaliados por pareceristas externos. Todos foram aprovados para publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS

Introdução ao tema da guerra em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas

Autor: André Ricardo Randazzo Gomes
Revisão: O autor
Diagramação: Nataly Evilin Gayde
Capa: Yago Raphael Massuqueto Rocha
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G633 Gomes, André Ricardo Randazzo
Introdução ao tema da guerra em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas / André Ricardo Randazzo Gomes. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2025.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-3562-4
DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.624252506

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225-1274. I. Gomes, André Ricardo Randazzo. II. Título.

CDD 189.4

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
+55 (42) 3323-5493
+55 (42) 99955-2866
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

DECLARAÇÃO DA EDITORA

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, pelo afeto; ao professor Paulo Ricardo Martines, por me haver ensinado a ler Tomás de Aquino; ao professor David Thomas Orique, por ter escrito a Apresentação deste livro e me haver incentivado a prosseguir a pesquisa sobre a relação entre Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas; aos professores Joseph Fahey e Ronald Pagnucco, por terem permitido a publicação da tradução do artigo de Fahey que será o quarto capítulo deste livro; e à Atena Editora, por ter ajudado a publicar os meus livros.

André Ricardo Randazzo Gomes e eu nos conhecemos quando ele entrou em contato comigo com questões sobre o seu trabalho acadêmico sobre Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas. Depois de conhecer a ele e seus interesses intelectuais, impressionei-me com suas percepções novas e criativas e com a sua energia contagiante relacionada àqueles dois expressivos pensadores dominicanos.

Esta *Introdução ao tema da guerra em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas* oferece uma importante exposição da obra de ambos os frades, sendo um medieval e o outro do início da modernidade. Os esforços de Randazzo Gomes seguem o caminho intelectual traçado pelo professor brasileiro Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. Até onde sei, esses dois são os únicos estudiosos de língua portuguesa que colocam Tomás de Aquino e Las Casas em relevante conversação. Como mostram os capítulos do livro de Randazzo Gomes, ele oferece novas abordagens para essa tarefa e faz questões originais que irão beneficiar leitores de língua portuguesa.

O esforço de Randazzo Gomes é o produto de firme trabalho intelectual e se manifesta em cinco capítulos cuidadosamente preparados que oferecem um rico intercâmbio entre esses dois importantes intelectuais dominicanos, os quais, embora divididos pelo tempo, eram ligados pelo propósito do estudo - iluminar os leitores e os tomadores de decisão de seus respectivos tempos. Tomás de Aquino forneceu uma erudita síntese dos mundos cristão e não-cristão. Igualmente, Las Casas produziu uma síntese erudita de mundos anteriormente desconhecidos.

Em particular, com respeito ao tópico da guerra, a coleção de cinco capítulos de Randazzo Gomes introduz o pensamento original de Tomás de Aquino e Las Casas e o coloca em conversação com o pensamento contemporâneo: o Capítulo 1 apresenta a importância da filosofia e da teologia clássicas de Tomás de Aquino; o Capítulo 2 e o Capítulo 3 expõem a interpretação que Las Casas faz de Tomás a respeito da guerra, discutindo também a experiência que Las Casas teve ao viver e pregar o cristianismo entre infiéis; o Capítulo 4 é uma tradução de um artigo de Joseph Fahey, que ajuda a trazer o pensamento de Tomás e o de Las Casas ao contexto contemporâneo; da mesma forma, o Capítulo 5, uma tradução de partes selecionadas de uma carta pastoral da Conferência dos Bispos dos Estados Unidos, acrescenta o contexto moderno para considerar Tomás e Las Casas.

Ao trazer Tomás e Las Casas juntos dessa maneira, Randazzo Gomes fornece um importante intercâmbio entre esses dois grandes pensadores dominicanos a respeito da guerra e da paz. Randazzo Gomes apresenta não apenas o entendimento deles sobre os processos belicosos e de apaziguamento que suscitaram questões e desafios séculos atrás, mas ele também aponta

para essa contínua tensão que confronta os seres humanos de nosso tempo. Assim, sou grato por escrever esta Apresentação a um livro interessante que irá beneficiar aqueles engajados nas questões levantadas por Tomás de Aquino e Las Casas em seu tempo e também naquelas questões que ainda atraem a atenção de muitos hoje.

David Thomas Orique, O.P., Ph.D.
Providence College

O propósito deste livro é introduzir o leitor ao tema da guerra tal como é concebido por Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas. Esses dois autores pertenciam à Ordem Dominicana, ou Ordem dos Pregadores. Tomás de Aquino (1225-1274), italiano, viveu durante a Idade Média e Bartolomeu de Las Casas (1484-1566), espanhol, viveu no início da Idade Moderna. A mais importante obra de Tomás de Aquino foi a *Suma de Teologia*, na qual ele trata de inúmeros assuntos. A paz e a guerra são tratadas por ele na parte moral da *Suma*, mais especificamente na parte sobre a virtude teologal da caridade. E a prudência militar é tratada por ele na parte sobre a virtude intelectual e moral da prudência. Bartolomeu de Las Casas mostrava ter um bom conhecimento de muitos assuntos dos quais Tomás trata na *Suma de Teologia* e em outras obras. Em particular, ele conhecia bem as doutrinas de Tomás sobre o conceito de infidelidade e sobre o conceito de bárbaro, que podem estar relacionados com o tema da guerra.

Assim, este livro terá cinco capítulos. O primeiro apresentará como Tomás concebe o tema da guerra, relacionado com o contexto da prudência. O segundo procurará mostrar como Las Casas interpreta o conceito de bárbaro, que ele encontra em Tomás de Aquino e em outras fontes, e o relaciona com o tema da guerra. O terceiro buscará mostrar como Las Casas interpreta o conceito de infidelidade, que ele encontra na *Suma* de Tomás, e o relaciona com o tema da guerra. O quarto consistirá em uma tradução de um artigo escrito por Joseph Fahey, que demonstra a existência de quatro perspectivas sobre o tema da guerra que surgiram na história do cristianismo. E o quinto consistirá em uma tradução de trechos selecionados de uma carta pastoral dos bispos americanos sobre o tema da guerra, trechos que mostram como os bispos interpretam três conceitos: o da guerra justa, que eles encontram em Agostinho, Tomás de Aquino e outras fontes, o da não-violência, e o papel da consciência.

Os capítulos dois, três e quatro foram publicados anteriormente de acordo com as seguintes referências: Tomás de Aquino e os bárbaros na Apologia de Las Casas (c. 1-5), *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 4, n. 2, 2024, pp. 45-68; Tomás de Aquino e a infidelidade na Apologia de Las Casas (c. 6-27), *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 4, n. 1, 2024, pp. 111-132; Uma visão geral de quatro tradições sobre guerra e paz na história cristã, *Perspectivas*, v. 8(3), 2023, pp. 224-246. Os capítulos um e cinco são inéditos.

Espero que este livro seja útil a quem desejar entender melhor o tema da guerra tal como é concebido por Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas.

André Ricardo Randazzo Gomes

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

A GUERRA E A PRUDÊNCIA EM TOMÁS DE AQUINO

Data de aceite: 02/06/2025

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Existem bons estudos sobre o conceito da guerra, visto desde o ponto de vista da história do cristianismo. Porém, são em menor número os estudos que se concentram na concepção específica que Tomás de Aquino tem sobre a guerra. Neste artigo, pretendo contribuir para uma compreensão da concepção que Tomás de Aquino tem sobre a guerra, colocando-a no contexto da virtude da prudência. Em uma primeira seção, procurarei expor os textos de Tomás sobre a paz e sobre a guerra, que se encontram na *Suma de Teologia*. Em uma segunda seção, procurarei expor alguns textos de Tomás sobre a prudência em sua essência e sobre a prudência militar em particular. Com isso, apresentarei na conclusão o meu argumento sobre a relação entre a guerra e a prudência militar que pode ser concebida dentro do horizonte de visão de Tomás, e finalizarei apresentando alguns comentários de E.B.F. Midgley sobre a compreensão que os cristãos devem ter sobre a guerra.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra; Paz; Prudência; Ética.

WAR AND PRUDENCE IN THOMAS AQUINAS

ABSTRACT: There are good studies about the concept of war, seen from the point of view of the history of Christianity. However, few focus on the specific concept of war in Thomas Aquinas. In this article, I intend to contribute to an understanding of Aquinas's conception of war, putting it in the context of the virtue of prudence. In the first section, I will expound on Thomas's texts about peace and war as found in the *Summa Theologiae*. In the second, I will examine some of his texts about prudence in its essence, and about military prudence in particular. In the conclusion, I will present my argument about the relation between war and military prudence as conceived within the horizon of Thomas's vision; and, I will finish by presenting some comments made by E.B.F. Midgley about the understanding that Christians must have about war.

KEYWORDS: War; Peace; Prudence; Ethics.

INTRODUÇÃO

Existem bons estudos sobre o conceito da guerra[1], visto desde o ponto de vista da história do cristianismo. Porém, são em menor número os estudos que se concentram na concepção específica que Tomás de Aquino tem sobre a guerra[2]. Neste artigo, pretendo contribuir para uma compreensão da concepção que Tomás de Aquino tem sobre a guerra, colocando-a no contexto da virtude da prudência[3].

O tema da guerra é analisado por Tomás de Aquino na parte moral da *Suma de Teologia*, isto é, na parte que pertence às várias virtudes teologais e morais[4]. A guerra é tratada por ele como um vício que pode se opor ao ato interior da paz, que se segue do ato do amor, que é o principal ato da virtude da caridade. No entanto, para ele, a guerra pode ser justa, ou seja, pode ser feita de acordo com a prudência militar, e assim pode ser a favor da caridade.

Portanto, como mostram os estudos de tipo histórico, é correto considerar que a ideia da guerra justa se situa no meio entre duas concepções sobre a guerra: ou seja, entre o pacifismo, segundo o qual toda e qualquer guerra é um pecado, e o realismo, segundo o qual é errôneo ou impossível avaliar a guerra de acordo com normas morais.

Em uma primeira seção, procurarei expor os textos de Tomás sobre a paz e sobre a guerra. Em uma segunda seção, procurarei expor alguns textos de Tomás sobre a prudência em sua essência e sobre a prudência militar em particular. Com isso, apresentarei na conclusão o meu argumento sobre a relação entre a guerra e a prudência militar que pode ser concebida dentro do horizonte de visão de Tomás, e finalizarei apresentando alguns comentários de E.B.F. Midgley sobre a compreensão que os cristãos devem ter sobre a guerra.

1 A PAZ E A GUERRA

O Tratado da Caridade é composto por 24 questões, começando na q. 23 e terminando na q. 46. Nas questões de 23 a 33, Tomás trata da própria virtude da caridade. Nas questões de 34 a 43, trata dos vícios que se opõem à caridade. Na questão 44, dos preceitos da caridade. E nas questões 45 e 46, do dom da sabedoria que corresponde à caridade e da estultice que se opõe a tal dom. A primeira parte, sobre a própria virtude, pode ser dividida em duas seções. A segunda dessas seções abrange as questões de 27 a 33, que tratam dos atos da caridade. Na questão 27, Tomás trata do principal ato da caridade, que é o amor. Nas questões de 28 a 30, trata dos atos interiores que se seguem

[1] No final deste artigo, podem-se encontrar as referências desses estudos.
[2] Uma referência recente desse tipo é: REICHBERG, Gregory M. *Thomas Aquinas on war and peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
[3] Sobre a prudência em Tomás de Aquino, seguirei a interpretação de: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.
[4] Neste artigo, usarei: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

do amor, e eles são a alegria (q. 28), a paz (q. 29), e a misericórdia (q. 30). Nas questões de 31 a 33, trata dos atos exteriores que se seguem do amor, e eles são a beneficência (q. 31), a esmola (q. 32), e a correção fraterna (q. 33). Nas questões de 34 a 43, Tomás trata dos vícios que se opõem aos atos da caridade. O ódio (q. 34) se opõe ao amor; a acídia (q. 35) se opõe à alegria do bem divino; e a inveja (q. 36) se opõe à alegria do bem do próximo. As questões de 37 a 42 são sobre os vícios que se opõem à paz. A questão 37 é sobre a discórdia, que reside no coração. A questão 38 é sobre a disputa, que reside na boca. As questões de 39 a 42 são sobre vícios opostos à paz que consistem na ação: o cisma (q. 39), a guerra (q. 40), a rixa (q. 41), e a sedição (q. 42). O escândalo (q. 43) se opõe à beneficência.

Comecemos com a exposição das questões sobre a paz e sobre a guerra.

A questão 29 é sobre a paz e é dividida em quatro artigos. O artigo 1 pergunta: a paz é idêntica à concórdia? Tomás responde na negativa. A paz inclui a concórdia e lhe acrescenta alguma coisa. Em todo lugar onde há paz, há concórdia, mas a recíproca não é verdadeira. A concórdia, essencialmente, se refere ao outro, enquanto as vontades de muitos se unem em um mesmo consenso. No entanto, o coração de um mesmo homem pode ter tendências a coisas diversas, pois as diversas potências apetitivas podem tender a coisas contrárias entre si, ou uma mesma potência apetitiva pode tender a coisas diversas que ela não pode alcançar simultaneamente. A união desses movimentos constitui essencialmente a paz, mas não constitui essencialmente a concórdia[5].

Em resposta a uma objeção, Tomás acrescenta o seguinte esclarecimento. Agostinho diz que a paz dos homens é a concórdia na ordem. Deve-se entender isso no sentido de que, em tal situação, um concorda com o outro segundo o que convém a ambos, e não segundo uma coação de um sobre o outro, com um temor de um perigo. Quando Agostinho diz que a paz é a tranquilidade da ordem, deve-se entender que tal tranquilidade consiste em que, em cada homem, todos os movimentos do apetite estejam em repouso[6].

O artigo 2 pergunta: todas as coisas desejam a paz? Tomás responde na afirmativa. Quando um homem deseja alguma coisa, ele deseja obter tal coisa e deseja remover

[5] II-II, q. 29, a. 1, co.: Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

[6] II-II, q. 29, a. 1, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

os obstáculos a tal obtenção. Porém, essa obtenção pode ser impedida por um desejo contrário do próprio homem ou de um outro homem. A paz elimina ambos os obstáculos. Segue-se que quem deseja alguma coisa, deseja a paz, pois quem deseja alguma coisa, deseja obter tranquilamente e sem impedimentos o objeto desejado[7].

Em resposta a algumas objeções, Tomás acrescenta os seguintes esclarecimentos. A paz implica a união não apenas do apetite racional e do apetite sensitivo, mas também do apetite natural[8].

Mesmo os que procuram guerras e dissensões desejam a paz, que consideram não possuir. Não há paz se alguém concorda com outro em algo contrário ao que ele mesmo mais quer. Por isso é que, ao fazerem a guerra, os homens procuram romper essa concórdia, como se nela não houvesse paz, para obterem uma paz na qual nada mais será contrário às suas vontades. Assim, todos os que fazem a guerra, por ela almejam alcançar uma paz mais perfeita do que a possuída anteriormente[9].

A paz consiste no repouso e na unidade do apetite. Mas, assim como o apetite pode tender para um bem propriamente dito ou para um bem aparente, assim também a paz pode ser verdadeira ou aparente. A verdadeira paz só pode existir com o desejo de um bem verdadeiro, pois todo mal, mesmo sob a aparência de um bem que satisfaz parcialmente o apetite, tem muitas deficiências, que fazem com que o apetite permaneça inquieto e perturbado. Por isso, a verdadeira paz só pode existir nos bons e em relação a coisas boas. A paz dos maus é aparente e não verdadeira[10].

A verdadeira paz só pode fundar-se sobre o bem, e como podemos possuir um verdadeiro bem de duas maneiras, perfeita ou imperfeitamente, assim também há dois tipos de paz verdadeira. Uma é a perfeita, que consiste no gozo perfeito do bem supremo, que une e pacifica todos os desejos, e este é o fim último da criatura racional. A outra é a imperfeita, que possuímos neste mundo, pois, ainda que o principal desejo da alma repouse em Deus, há certos estorvos internos e externos que perturbam essa paz[11].

---

[7] II-II, q. 29, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius, et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis.

[8] II-II, q. 29, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit quod pax est operativa et consensus et connaturalitatis, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium; per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium.

[9] II-II, q. 29, a. 2, ad 2: Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

[10] II-II, q. 29, a. 2, ad 3: Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. XIV, in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt.

[11] II-II, q. 29, a. 2, ad 4: Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione

O artigo 3 pergunta: a paz é o efeito próprio da caridade? Tomás responde na afirmativa. A paz implica uma dupla união: uma que resulta da ordenação dos próprios apetites a um objeto; a outra resulta da união do próprio apetite com o de outrem. Essas duas uniões são produzidas pela caridade. A primeira se dá quando amamos a Deus de todo o coração, referindo tudo a ele, e assim todos os nossos apetites se ordenam para um único objeto. A segunda se dá quando amamos o próximo como a nós mesmos, desejando a realização da vontade dele como se fosse a nossa[12].

Em resposta a algumas objeções, Tomás acrescenta os seguintes esclarecimentos. Em razão do pecado, o homem se afasta do fim devido e estabelece o fim em algo indevido. Assim, seu apetite não adere principalmente ao verdadeiro bem final, mas a um bem aparente. Por isso, sem a graça santificante, não pode haver verdadeira paz, mas apenas uma paz aparente[13].

O que pertence à amizade é a concórdia nos bens úteis à vida e nos bens mais importantes, e não a concórdia de opiniões. Nada impede que alguns homens, que têm caridade, discordem nas suas opiniões. Quando existe a concórdia sobre os bens fundamentais, um desacordo sobre coisas mínimas não é contra a caridade. Tal desacordo é contrário à paz perfeita, na qual a verdade será plenamente conhecida e todo apetite satisfeito, mas não é contrário à paz imperfeita, como a que temos nesta vida[14].

A justiça produz a paz indiretamente, removendo-lhe o obstáculo. Mas a caridade a produz diretamente, porque ela é essencialmente a causa da paz. O amor é uma força unificante, e a paz é a união das inclinações apetitivas[15].

E o artigo 4 pergunta: a paz é uma virtude? Tomás responde na negativa. A virtude não é o fim último, mas o caminho para ele. A paz é de certa maneira o fim último, e por

summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., qui posuit fines tuos pacem. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.

[12] II-II, q. 29, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod amicorum est idem velle et nolle.

[13] II-II, q. 29, a. 3, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

[14] II-II, q. 29, a. 3, ad 2: Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.

[15] II-II, q. 29, a. 3, ad 3: Ad tertium dicendum quod pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

isso não é uma virtude. A paz é causada pela caridade, sendo o ato próprio da caridade, de acordo com o amor de Deus e do próximo[16].

Em resposta a uma objeção, Tomás acrescenta o seguinte esclarecimento. Há preceitos que ordenam a paz, porque ela é um ato da caridade, e assim é meritória. Também ela é posta entre as bem-aventuranças. E ademais, é colocada entre os frutos, por ser um bem final que tem doçura espiritual[17].

A questão 40 é sobre a guerra e é dividida em quatro artigos. Consideremos apenas o artigo 1, que pergunta: guerrear é sempre um pecado? No *sed contra*, Tomás declara que Agostinho (na *Carta a Marcelino*, c. 2, n. 15) diz que a moral cristã não proíbe os soldados de combater, pois, em *Lucas* 3:14, é dito que eles devem se contentar com o seu soldo[18].

E Tomás desenvolve a sua resposta da seguinte maneira. Para que uma guerra seja justa, requerem-se três condições. Primeira condição: a autoridade do príncipe, sob cuja ordem deve-se fazer a guerra. Não compete a uma pessoa privada declarar uma guerra, por dois motivos: ela pode fazer valer seu direito no tribunal de seu superior, e não compete a ela convocar a multidão necessária para a guerra. O cuidado dos negócios públicos foi confiado aos príncipes, e cabe a eles velar pelo bem público da cidade, do reino ou da província submetida à sua autoridade. Cabe aos príncipes defender pela espada o bem público de duas maneiras: contra os perturbadores internos, punindo os malfeitores (*Romanos* 13:4), e contra os inimigos exteriores (*Salmos* 81:4). Agostinho (em *Contra Fausto*, l. 22, c. 75) confirma essa condição para que a guerra seja justa[19].

Segunda condição: uma causa justa. Requer-se que o inimigo seja atacado em razão de alguma culpa. Agostinho (nas *Questões sobre o Heptateuco*, q. 10, *Sobre Josué*) diz que são justas as guerras que punem as injustiças, castigando um povo ou uma cidade que foi negligente na punição de um mal cometido pelos seus, ou restituindo o que foi tirado pela violência[20].

---

[16] II-II, q. 29, a. 4, co.: Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est.

[17] II-II, q. 29, a. 4, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habens.

[18] II-II, q. 40, a. 1, s.c.: Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de puero centurionis, si Christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abiicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis, neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit.

[19] II-II, q. 40, a. 1, co.: Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, non sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm., eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit, contra Faust., ordo naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit.

[20] II-II, q. 40, a. 1, co.: Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro quaest., iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam

Terceira condição: uma reta intenção naqueles que fazem a guerra. Requer-se que se pretenda promover o bem ou evitar o mal. Segundo Tomás, Agostinho diz que, "entre os verdadeiros adoradores de Deus, até mesmo as guerras são pacíficas, pois não são feitas por cobiça ou crueldade, mas numa preocupação de paz, para reprimir os maus e socorrer os bons". Mesmo que seja legítima a autoridade daquele que declara a guerra e justa a sua causa, pode ocorrer, contudo, que a guerra se torne ilícita por causa de uma intenção má. Sobre isso, Agostinho (em *Contra Fausto*, l. 22, c. 74) diz que o desejo de prejudicar, a crueldade na vingança, a violência e a inflexibilidade do espírito, a selvageria no combate, a paixão de dominar e outra coisas semelhantes, são estas as coisas que nas guerras são julgadas culpáveis pelo direito[21].

No entanto, a primeira objeção argumenta: a punição só é aplicada a um pecado. Mas em *Mateus* (26:52) Jesus aplica uma punição aos que fazem a guerra: "Todos os que tomam a espada, pela espada perecerão". Logo, a guerra é sempre ilícita. Em resposta, Tomás afirma que Agostinho (em *Contra Fausto*, l. 22, c. 70) diz que "tomar a espada é armar-se para derramar o sangue de alguém sem autoridade superior ou legítima que o comande ou permita". No entanto, aquele que empunha a espada pela autoridade do príncipe ou do juiz, se for uma pessoa privada, ou por zelo da justiça, como pela autoridade de Deus, se for uma pessoa pública, não toma a espada por si mesmo, mas por um outro que lhe a confiou. Assim, ele não merece punição. Porém, aqueles que se servem pecaminosamente da espada nem sempre caem sob a espada, mas sempre perecem pela própria espada, pois são eternamente punidos por terem pecado pela espada, exceto se se arrependerem[22].

A segunda objeção argumenta que tudo o que é contrário a um preceito divino é pecado. Mas guerrear é contrário a um preceito divino, pois em *Mateus* 5:39 se diz: "Eu vos digo: não resistais ao mal", e em *Romanos* 12:19 se diz: "Não vos defendais, meus amados, mas dai lugar à ira". Logo, fazer a guerra é sempre um pecado. Em resposta, Tomás diz: como ensina Agostinho (em *Sobre o Sermão da Montanha*, l. 1, c. 19), tais preceitos devem ser sempre observados com o ânimo preparado, isto é, deve-se sempre estar preparado a não resistir ou a não se defender, mesmo se necessário. Porém, por vezes, é preciso agir de outra forma para o bem comum, ou para o bem daqueles que estão sendo combatidos.

---

ablatum est.

[21] II-II, q. 40, a. 1, co.: Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis Dom., apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur. Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust., nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.

[22] II-II, q. 40, a. 1, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II Lib. contra Manich., ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur. Qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata; vel ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur. Unde ei poena non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur semper gladio occiduntur. Sed ipso suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii aeternaliter puniuntur, nisi poeniteant.

Agostinho (na *Carta a Marcelino*, c. 2, n. 14) também ensina que “é preciso agir fortemente, mesmo contra aqueles que resistem, a fim de dobrá-los por certa dureza benevolente. Aquele que é privado do poder de fazer o mal sofre uma proveitosa derrota. De fato, nada é mais infeliz do que o feliz sucesso dos pecadores, pois a impunidade é alimentada, e sua má vontade é fortificada como um inimigo interior”[23].

A terceira objeção argumenta: o que se opõe a um ato de virtude é um pecado. Mas a guerra se opõe à paz. Logo, a guerra é sempre um pecado. Em resposta, Tomás afirma que os que fazem guerras justas procuram a paz. Portanto, eles não se opõem à paz, a não ser à paz má que o Senhor “não veio trazer à terra”, como está em *Mateus* 10:34. Agostinho (na *Carta a Bonifácio*, n. 6) diz que “não se procura a paz para fazer a guerra, mas faz-se a guerra para se obter a paz. Portanto, seja pacífico ao combater, para que, com a vitória, leve o benefício da paz aos combatidos”[24].

A quarta objeção argumenta que os exercícios como os exercícios intelectuais são lícitos, mas os exercícios guerreiros, como os torneios, são proibidos pela Igreja, e os que morrem neles são privados de sepultura eclesiástica. Logo, a guerra parece ser absolutamente um pecado. Em resposta, Tomás diz que os exercícios bélicos não são universalmente proibidos. Proibidos são os exercícios desordenados e perigosos que ocasionam matanças e depredações. Os antigos praticavam exercícios ordenados à guerra que não tinham nenhum desses perigos. Por isso, eram chamados de “exercícios de armas” ou “guerras não sangrentas”[25].

2 A PRUDÊNCIA

Agora, passemos a considerar o tema da prudência, que é uma virtude que pode existir como infusa (isto é, com a caridade) ou como adquirida (sem a caridade).

No Tratado da Caridade, questão 23, artigo 7, pergunta-se: sem a caridade, pode existir alguma verdadeira virtude? Tomás responde da seguinte maneira. Há dois tipos de bens: o último, que é universal e principal, e o próximo, que é particular. O homem se ordena ao bem último e principal pela caridade. Mas há dois tipos de bens particulares: o verdadeiro e o aparente. O bem verdadeiro é ordenável em si ao bem principal, mas o bem aparente se desvia do bem principal. A virtude que se ordena ao bem principal

[23] II-II, q. 40, a. 1, ad 2: Ad secundum dicendum quod huiusmodi praecepta, sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, semper sunt servanda in praeparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Marcellinum, agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.

[24] II-II, q. 40, a. 1, ad 3: Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, non quaeritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas.

[25] II-II, q. 40, a. 1, ad 4: Ad quartum dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depraedationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant, et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine, ut per Hieronymum patet, in quadam epistola.

do homem é chamada de virtude simplesmente verdadeira e ela não pode existir sem a caridade. Mas a virtude que se ordena a um fim particular pode existir sem a caridade. Entretanto, a virtude que se ordena a um bem particular aparente não é verdadeira, mas é uma falsa semelhança de virtude. Mas a virtude que se ordena a um bem particular verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, é uma virtude verdadeira, mas imperfeita. Porém, esta virtude pode se tornar verdadeira e perfeita, desde que se refira ao bem final e perfeito[26].

Essa tese é confirmada na *Suma de Teologia*, I-II, questão 65, artigo 2, onde se pergunta: as virtudes morais podem existir sem a caridade? Em sua resposta, Tomás diz que as virtudes morais adquiridas realizam um bem ordenado a um fim que não excede a capacidade natural humana e, por isso, podem ser adquiridas pelo mero exercício de atos humanos. Essas virtudes podem existir sem a caridade, como existiram em muitos pagãos. Porém, as virtudes morais infusas realizam um bem ordenado ao fim último sobrenatural e, por isso, não podem ser adquiridas pelos atos humanos, mas são infundidas por Deus. Somente as virtudes morais infusas têm a razão perfeita e verdadeira de virtude e elas não podem existir sem a caridade[27].

Existem cinco espécies subjetivas da prudência, ou seja, a individual, a legislativa, a política, a econômica e a militar (estabelecidas na *Suma de Teologia*, II-II, q. 50). Parece que todas elas são necessárias à vida humana, pois, na *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 5, pergunta-se: a prudência é uma virtude necessária ao homem? Tomás responde que a prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois ela consiste em viver bem, e viver bem consiste em agir bem. Agir bem não é apenas realizar um ato bom, mas realizá-lo por uma escolha correta. Para que a escolha seja correta, requerem-se duas coisas: o fim devido e os meios adequados a esse fim. A virtude moral dispõe o homem retamente ao fim devido, ao passo que a prudência aperfeiçoa a razão do homem para aconselhar e escolher os meios[28].

[26] II-II, q. 23, a. 7, co.: Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. [...] Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

[27] I-II, q. 65, a. 2, co.: Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt.

[28] I-II, q. 57, a. 5, co.: Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam

Entretanto, uma objeção argumenta que não é preciso ter pessoalmente a prudência para viver bem, mas basta seguir os conselhos dos prudentes. Em resposta, Tomás afirma que não basta que um homem siga o conselho de outro homem para realizar o bem, pois assim a sua obra não é totalmente perfeita, mas requer-se que ele tenha a prudência para viver bem[29].

Na vida humana, ou seja, no contexto das coisas que podem ser realizadas pelo homem, há uma diferença entre um fim particular (como a vitória na guerra) e o fim comum. Assim, na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1, Tomás explica que a sabedoria considera a causa mais elevada. Por isso, a consideração da causa mais elevada, em um gênero qualquer, pertence à sabedoria dentro desse gênero. E no gênero dos atos humanos, a causa mais elevada é o fim comum de toda a vida humana. Este é o fim que a prudência busca, visto que, como ensina Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, l. 6, c. 5), assim como aquele que raciocina corretamente em vista de um fim particular, por exemplo, a vitória, dizemos que é prudente, não simplesmente, mas neste gênero bélico, assim também aquele que raciocina bem a respeito de todo o bem viver, dizemos que é simplesmente prudente. A prudência é, portanto, sabedoria a respeito das coisas humanas, não sabedoria simplesmente, por não versar sobre a causa simplesmente mais elevada[30].

Uma das espécies subjetivas da prudência é a prudência militar. Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 50, a. 4, pergunta-se: a arte militar deve ser considerada uma espécie de prudência? No *sed contra*, Tomás declara que está dito nos *Provérbios* 24:6: "É com a prudência que empreenderás a guerra e a vitória depende de grande número de conselheiros". Mas aconselhar pertence à prudência. Logo, nos assuntos de guerra há grande necessidade de uma espécie de prudência, que se chama militar[31].

A seguir, Tomás explica que as obras da arte e da razão devem ser conformes às obras da natureza instituídas pela razão divina. Mas a natureza visa dois fins: primeiro,

---

quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

[29] I-II, q. 57, a. 5, ad 2: Ad secundum dicendum quod, cum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius; nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

[30] II-II, q. 47, a. 2, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

[31] II-II, q. 50, a. 4, s.c.: Sed contra est quod dicitur Prov. XXIV, cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia. Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiae quae militaris dicitur.

governar cada coisa em si mesma; segundo, resistir aos ataques exteriores e às causas de destruição. É por isso que ela deu aos animais não somente a potência concupiscível pela qual são movidos a procurar as coisas convenientes à sua saúde, mas também a potência irascível pela qual o animal resiste àqueles que o atacam. Portanto, em tudo o que é dirigido pela razão, deve haver não apenas a prudência política, pela qual se disponham convenientemente as coisas que pertencem ao bem comum, mas também a prudência militar, pela qual se repelem os ataques dos inimigos[32].

No entanto, a primeira objeção argumenta: a prudência é distinta da arte, segundo Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, l. 6, c. 3 e 5). Mas a militar parece ser certa arte nos assuntos de guerra, segundo Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, l. 3, c. 8 e 11). Logo, a militar não deve ser considerada uma espécie de prudência. Em resposta, Tomás afirma que a militar pode ser uma arte, enquanto tem certas regras sobre o bom uso de algumas coisas exteriores, como as armas e os cavalos. Porém, enquanto é ordenada ao bem comum, ela tem mais razão de prudência[33].

A segunda objeção argumenta que o assunto militar está contido no político, assim como muitos outros negócios estão, como o dos comerciantes, o dos artífices e outros semelhantes. Mas tais negócios existentes na cidade não são considerados como espécies de prudência. Logo, o militar também não deve ser considerado assim. Em resposta, Tomás diz que as outras atividades exercidas na cidade são ordenadas a certas utilidades particulares, mas a militar é ordenada à proteção de todo o bem comum[34].

E a terceira objeção argumenta: nas coisas de guerra, a coragem dos soldados é o que mais conta. Logo, a arte militar pertence mais à fortaleza do que à prudência. Em resposta, Tomás afirma que o exercício da arte militar pertence à fortaleza, mas a sua direção pertence à prudência, sobretudo enquanto diz respeito ao chefe do exército[35].

A operação humana é constituída em parte pelo que é natural e em parte pelo que é variável. Na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 15, pergunta-se: somos prudentes naturalmente? No *sed contra*, Tomás declara que "a virtude intelectual nasce e cresce principalmente pelo ensinamento. É por isso que ela requer experiência e tempo" (*Ética a Nicômaco*, l. 2, c. 1). Mas a prudência é uma virtude intelectual. Logo, não somos prudentes naturalmente, mas graças ao ensinamento e à experiência[36].

[32] II-II, q. 50, a. 4, co.: Respondeo dicendum quod ea quae secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quae sunt secundum naturam, quae a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo intendit primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quae sunt saluti eorum accommoda; sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quae sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quae pertinent ad bonum commune; sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

[33] II-II, q. 50, a. 4, ad 1: Ad primum ergo dicendum quod militaris potest esse ars secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis, sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiae.

[34] II-II, q. 50, a. 4, ad 2: Ad secundum dicendum quod alia negotia quae sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates, sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

[35] II-II, q. 50, a. 4, ad 3: Ad tertium dicendum quod executio militiae pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et praecipue secundum quod est in duce exercitus.

[36] II-II, q. 47, a. 15, s.c.: Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus intellectualis plurimum ex doctrina

A seguir, Tomás afirma que a prudência inclui o conhecimento prático dos universais e também o conhecimento prático dos singulares, aos quais o homem prudente aplica os princípios universais. Quanto ao conhecimento universal, ele se distingue em dois. Há os primeiros princípios universais, que são naturalmente conhecidos (ou seja, conhecidos como a sindérese). E há os princípios universais posteriores, que não são naturais, mas são descobertos pela experiência ou pela instrução[37].

Quanto ao conhecimento prático particular, ele também se distingue em dois: o fim e os meios. Mas os fins retos da vida humana são determinados. Por isso, pode haver inclinação natural com respeito a esses fins; assim, alguns, por disposição natural, possuem certas virtudes que os inclinam para os fins retos e, portanto, possuem por natureza também um reto julgamento sobre esses fins. Mas os meios para realizar o fim nas coisas humanas não são determinados; eles se diversificam de muitos modos segundo a diversidade das pessoas e negócios. E como a inclinação da natureza é sempre para algo determinado, tal conhecimento não pode ser inato por natureza nos homens. Entretanto, um homem pode ser naturalmente mais apto que outro para discernir esses meios. Portanto, como a prudência não versa sobre os fins, mas sobre os meios, ela não é natural no homem[38].

Qualquer espécie de prudência tem três atos. Isso é explicado na *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 8, onde se pergunta: comandar é o ato principal da prudência? Tomás responde na afirmativa. Ele esclarece que a prudência é a reta razão do que deve ser feito. Portanto, é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão que versa sobre o que deve ser feito. Nela se distinguem três atos. O primeiro é deliberar (ou aconselhar), que faz a descoberta, pois deliberar (ou aconselhar) é procurar. O segundo é julgar o que foi descoberto, o que é feito pela razão especulativa. Mas a razão prática, que é ordenada à operação, vai mais longe e o seu terceiro ato é comandar, que consiste em aplicar o que foi descoberto e julgado à operação que deve ser feita. Como o terceiro ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que ele é o principal ato da razão prática e, por consequência, da prudência[39].

---

habet et generationem et augmentum, ideo experimento indiget et tempore. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

[37] II-II, q. 47, a. 15, co.: Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim philosophus dicit, in X Ethic., vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem. Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam.

[38] II-II, q. 47, a. 15, co.: Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.

[39] II-II, q. 47, a. 8, co.: Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet

Assim como a prudência tem três atos virtuosos, assim também a imprudência tem três atos viciosos que se opõem a eles. O ato vicioso da precipitação se opõe ao ato virtuoso da deliberação (ou conselho). Assim, na *Suma de Teologia*, II-II, q. 53, a. 3, pergunta-se: a precipitação é um pecado contido na imprudência? Tomás responde na afirmativa. A precipitação se aplica metaforicamente aos atos da alma por semelhança com o movimento corporal. Assim, precipitar-se designa aquilo que passa do alto para baixo por um impulso de seu próprio movimento ou por efeito de um impulso recebido, sem descer em ordem pelos degraus. O mais elevado da alma é a razão; o baixo é a operação realizada pelo corpo. Os degraus intermediários, pelos quais se deve descer ordenadamente, são a memória do passado, a inteligência do presente, a sagacidade referente aos eventos futuros, o raciocínio que compara uma coisa com outra, a docilidade que aceita o parecer dos mais velhos. Por esses degraus se desce ordenadamente, deliberando (ou aconselhando) retamente. Porém, se alguém é levado a agir pelo ímpeto da vontade ou da paixão, saltando esses degraus, cai na precipitação. Portanto, como a desordem do conselho pertence à imprudência, fica claro que o vício da precipitação está contido na imprudência[40].

CONCLUSÃO

Agora, recapitulemos as principais teses vistas até aqui.

A caridade é uma virtude teologal, que só existe no homem se for infundida por Deus.

A paz é um ato interior que se segue do ato principal da caridade, que é o ato do amor.

A guerra injusta é um vício oposto à paz. Portanto, é um pecado mortal para um cristão.

A prudência adquirida pode ser chamada de virtude verdadeira, mas imperfeita, porque ela visa um bem verdadeiro, como a preservação da cidade ou algo assim, mas não é ordenada, por si só, ao bem final sobrenatural, embora seja ordenável a este bem. Muitos pagãos tiveram a prudência adquirida.

---

quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae.

[40] II-II, q. 53, a. 3, co.: Respondeo dicendum quod praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinate incedendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur.

A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois ela consiste em viver bem, e viver bem consiste em agir bem.

Parece que as cinco espécies da prudência (a individual, a legislativa, a política, a econômica e a militar) são necessárias à vida humana.

Não basta que um homem siga o conselho de outro homem para realizar o bem, pois assim a sua obra não é totalmente perfeita, mas requer-se que ele tenha a prudência para viver bem.

A vitória na guerra é um fim particular, mas a prudência busca o fim comum de toda a vida humana.

Existe uma prudência militar, desde que ela tenha por fim repelir os ataques exteriores e proteger o bem comum.

A prudência versa essencialmente sobre os meios variáveis, que são ordenados aos fins determinados. Esses meios são descobertos pela experiência e pela instrução.

Qualquer espécie de prudência tem três atos: deliberar (ou aconselhar), julgar e comandar. Deliberar é procurar, entre várias possibilidades de ação, a ação que deve ser feita. Julgar é entender a verdade da ação descoberta como a correta. E comandar é aplicar a ação descoberta e julgada à operação.

A precipitação é o vício que se opõe ao ato virtuoso da deliberação (ou conselho).

Meu argumento final é o seguinte. A prudência é a virtude mais necessária à vida humana. Não basta que um homem siga o conselho de outro homem para realizar o bem, pois assim a sua obra não é totalmente perfeita, mas requer-se que ele tenha a prudência para viver bem. As cinco espécies de prudência (a individual, a legislativa, a política, a econômica e a militar) são necessárias à vida humana. Existe uma prudência militar, desde que ela tenha por fim repelir os ataques exteriores e proteger o bem comum, e não apenas a vitória. Como a prudência versa essencialmente sobre os meios, que são variáveis, existem muitos meios possíveis para repelir os ataques exteriores e proteger o bem comum, mas nem todos são moralmente corretos. Para a formação completa da prudência militar, é necessário deliberar (ou aconselhar) bem, julgar bem e comandar bem. A precipitação é o vício que se opõe ao ato virtuoso da deliberação (ou conselho). É necessário que a formação da prudência militar comece com a realização virtuosa do ato de deliberar (ou aconselhar) sobre se uma guerra proposta é justa ou injusta. Uma guerra justa pode ser, talvez, a favor da caridade, mas participar de uma guerra injusta é um pecado mortal para um cristão, pois uma guerra injusta se opõe ao ato interior da paz, que se segue do ato principal da caridade que é o ato do amor. Para uma guerra ser injusta, basta falhar em uma ou mais de uma condição: será injusta se for declarada por uma autoridade ilegítima, ou se tiver uma causa injusta, ou se tiver uma intenção incorreta.

Para finalizar, irei expor alguns comentários que E.B.F. Midgley[41] faz sobre a compreensão que os cristãos devem ter sobre a guerra.

---

[41] MIDGLEY, E.B.F. *The natural law tradition and the theory of international relations*. New York: Barnes & Noble Books, 1975.

Como é um pecado mortal lutar em uma guerra evidentemente injusta, é presumível que nós devemos fazer alguma pesquisa, se soubermos que há uma possibilidade extremamente boa de alcançarmos uma conclusão definitiva. A razão para isso é que nós devemos fazer um esforço – desde que haja uma possibilidade suficiente de sucesso - para evitarmos fazer inconscientemente algo que é matéria de pecado mortal (p. 125).

Há mais guerras que são objetivamente injustas do que guerras que são objetivamente justas. A razão para isso é que jamais pode haver justiça objetiva em ambos os lados de um conflito armado, mas é perfeitamente possível que haja injustiça objetiva em ambos os lados. Ademais, à luz da experiência e da história, chega-se à mesma conclusão de que as guerras são frequentemente injustas (p. 128).

A seguir está uma lista das posições ou cargos de pessoas que podem ter um dever de pesquisar a justiça de uma guerra proposta ou em curso:

> (a) Alto cargo no governo central em virtude do qual um homem pode e deve pesquisar e aconselhar a autoridade suprema para impedir qualquer proposta de recorrer a uma guerra que é objetivamente injusta.
>
> (b) Cargo específico no governo central em virtude do qual um homem pode e deve pesquisar e aconselhar.
>
> (c) Alguém que não tem um cargo no governo central, mas é capaz de adquirir algum conhecimento dos méritos ou da causa, e tem algum poder de exercer influência sobre o governo central com alguma chance de sucesso. Tal influência pode estar disponível de acordo com a variedade da constituição nos países, em razão de cargo no governo provincial, riqueza, nobreza, status político em virtude de posição em um partido político, prestígio intelectual ou fama política aos olhos do governo central, em virtude de círculos influentes ou do povo em geral.
>
> (d) A posse de uma educação adequada para a avaliação adequada dos fatos do caso (dado um conhecimento suficiente desses fatos) e um conhecimento suficiente de uma ciência moral saudável para tornar possível um juízo de acordo com a reta razão.
>
> (e) Seja na ausência ou na presença de um conhecimento adquirido adequado de uma ciência moral, a posse em algum grau daqueles dons sobrenaturais pelos quais o homem pode ter uma conaturalidade com o bem (p. 129-130).

REFERÊNCIAS

ALLMAN, Mark J. *Who would Jesus kill? War, peace, and the Christian tradition*. Winona: Anselm Academic, 2008.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volumes 4 e 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BAINTON, Roland H. *Christian attitudes toward war and peace: A historical survey*. New York: Abingdon Press, 1960.

BRUNSTETTER, Daniel R.; O'DRISCOLL, Cian (ed.). *Just war thinkers: From Cicero to the 21st century*. New York: Routledge, 2018.

CAHILL, Lisa Sowle. *Blessed are the peacemakers: Pacifism, just war, and peacebuilding*. Minneapolis: Fortress Press, 2019.

CHAN, David K. *Beyond just war: A virtue ethics approach*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

FAHEY, Joseph. Uma visão geral de quatro tradições sobre guerra e paz na história cristã. *Perspectivas*, v. 8(3), 2023, p. 224-246.

FIALA, Andrew G. *The just war myth: The moral illusions of war*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

JOHNSON, James Turner. *The quest for peace: Three moral traditions in Western cultural history.* Princeton: Princeton University Press, 1987.

LANG JR, Anthony F.; O'DRISCOLL, Cian; WILLIAMS, John (ed.). *Just war: Authority, tradition, and practice*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2013.

MIDGLEY, E.B.F. *The natural law tradition and the theory of international relations*. New York: Barnes & Noble Books, 1975.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *A prudência e seus fins segundo Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Tomás de Aquino e a infidelidade na Apologia de Las Casas (c. 6-27). *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 4, n. 1, 2024, p. 111-132.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Tomás de Aquino e os bárbaros na Apologia de Las Casas (c. 1-5). *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 4, n. 2, 2024, p. 45-68.

REICHBERG, Gregory M. *Thomas Aquinas on war and peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

RUSSELL, Frederick H. *The just war in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

SCOTT, James Brown. *The Spanish origin of international law: Francisco de Vitoria and his law of nations*. Oxford: Clarendon Press, 1934.

YODER, John Howard. *When war is unjust: Being honest in just war thinking*. New York: Orbis Books, 1996.

WALZER, Michael. *Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations*. New York: Basic Books, 2006.

TOMÁS DE AQUINO E OS BÁRBAROS NA APOLOGIA DE LAS CASAS (C. 1-5)

Data de aceite: 02/06/2025

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Neste artigo, procurarei mostrar como Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) usa uma doutrina de Tomás de Aquino em uma parte de sua obra *Apologia*. Esta obra foi escrita por Las Casas para refutar quatro argumentos que um contemporâneo seu, chamado Juan Ginés de Sepúlveda, propôs para defender que as guerras dos espanhóis contra os índios eram justas. Pretendo mostrar como Las Casas usa a doutrina de Tomás de Aquino sobre o conceito de "bárbaro" ao tratar do primeiro argumento de Sepúlveda, que afirma que tais guerras são justas, porque os índios são bárbaros, incultos e escravos por natureza. Farei uma exposição dos textos pertinentes do *Comentário* de Tomás de Aquino à *Política* de Aristóteles e da *Apologia* de Las Casas. Concluirei dizendo que Las Casas conhece o essencial da doutrina de Tomás e tem a arte de prolongar a inspiração primordial do mestre.

PALAVRAS-CHAVE: Bárbaro; Controvérsia; Guerra; Índio; Tomismo.

THOMAS AQUINAS AND THE BARBARIANS IN LAS CASAS'S APOLOGIA (C. 1-5)

ABSTRACT: In this article, I will seek to show how Bartolomé de Las Casas (1484-1566) uses a doctrine of Thomas Aquinas in a part of his work *Apologia*. This work was written by Las Casas to refute four arguments that a contemporary of his, called Juan Ginés de Sepúlveda, proposed in order to defend that the wars of the Spanish against the Indians were just. I intend to show how Las Casas uses Thomas Aquinas's doctrine about the concept of "barbarian" in treating of the first argument of Sepúlveda, that affirms that such wars are just, because the Indians are barbarians, illiterate and slaves by nature. I will make an exposition of the pertinent texts of Thomas Aquinas's *Commentary* on Aristotle's *Politics* and of Las Casas's *Apologia*. I will conclude by saying that Las Casas knows the essentials of Thomas's doctrine and has the art of prolonging the master's primordial inspiration.

KEYWORDS: Barbarian; Controversy; Indian; Thomism; War.

INTRODUÇÃO

Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) é conhecido como o defensor dos índios. Ele foi um espanhol, membro da Ordem Dominicana, e bispo no continente americano. Ademais, ele escreveu muitos livros nos quais procura esclarecer como os espanhóis deveriam e como não deveriam relacionar-se com os índios que viviam nas terras recém-descobertas. Há alguns estudiosos[1] que examinaram o entendimento que Las Casas tinha a respeito da doutrina de Aristóteles sobre os "escravos por natureza", que alguns adversários de Las Casas citavam para justificar que se fizessem guerras contra os índios. No entanto, há poucos estudos que exploram a compreensão que Las Casas tinha das doutrinas de Tomás de Aquino, que foi um ilustre dominicano.

Neste artigo, procurarei mostrar como Las Casas, em sua obra intitulada *Apologia*, usa uma doutrina de Tomás de Aquino sobre o conceito de "bárbaro" para refutar um determinado argumento que um contemporâneo seu, Juan Ginés de Sepúlveda, propôs para sustentar que as guerras contra os índios eram justas[2]. Sepúlveda escreveu um livro no qual apresenta quatro argumentos em favor de tais guerras. O primeiro argumento afirma que os índios são bárbaros, incultos, e escravos por natureza. O segundo, que os índios cometem os crimes de idolatria e contra a lei natural. O terceiro, que os índios praticam o sacrifício humano e o canibalismo. E o quarto, que a guerra contra os índios limpa o caminho para a pregação da fé cristã. Las Casas escreveu a obra *Apologia* para refutar esses quatro argumentos. Ela tem 63 capítulos. Procurarei enfocar os capítulos de 1 a 5, nos quais Las Casas trata inteiramente do primeiro argumento, fazendo menções a textos de Tomás de Aquino e a outros. Primeiramente, exporei um texto pertinente do *Comentário*[3] de Tomás de Aquino à *Política* de Aristóteles, e posteriormente, os textos pertinentes da *Apologia*. E então, farei minhas considerações finais.

Em todo este trabalho, usarei a tradução[4] em inglês da *Apologia* feita por Stafford Poole e intitulada *In Defense of the Indians: The Defense of the Most Reverend Lord, Don Fray Bartolomé de Las Casas, of the Order of Preachers, Late Bishop of Chiapa, Against the*

---

[1] HANKE, L. *Aristotle and the American Indians: A study in race prejudice in the modern world*. Bloomington & Londres: Indiana University Press, 1959; GUTIÉRREZ, J. L. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007; TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo: A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2021.

[2] É possível distinguir quatro perspectivas sobre guerra e paz que foram propostas na história do cristianismo; sobre isso, ver: FAHEY, J. Uma visão geral de quatro tradições sobre guerra e paz na história cristã. *Perspectivas*, v. 8(3), 2023, 224-246.

[3] TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Politics*. Translated by Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007. Tomás de Aquino só comentou uma parte da *Política*, a saber, o livro 1, o livro 2, e o livro 3 até o fim do capítulo 6. Consultei também: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Volume 2*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2005. E usarei: ARISTÓTELES. *Aristóteles. Ética a Nicômaco. Os Pensadores*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984; ARISTÓTELES. *The Politics of Aristotle*. Translated, with introduction, analysis and notes by Peter L. Phillips Simpson. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997.

[4] LAS CASAS, B. *In defense of the Indians. The defense of the most reverend lord, Don Fray Bartolomé de Las Casas, of the Order of Preachers, late Bishop of Chiapa, against the persecutors and slanderers of the peoples of the New World discovered across the sea*. Translated and edited by Stafford Poole. Foreword by Martin E. Marty. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1992.

Persecutors and Slanderers of the Peoples of the New World Discovered Across the Seas - Em Defesa dos Índios: A Defesa do Reverendíssimo Senhor Dom Frei Bartolomeu de Las Casas, da Ordem dos Pregadores, Antigo Bispo de Chiapa, Contra os Perseguidores e Difamadores dos Povos do Novo Mundo Descobertos no Além-Mar.

Há dois dominicanos que enfatizam que Bartolomeu de Las Casas conhecia bem as obras de Tomás de Aquino, incluindo a *Suma de Teologia*. São eles: o brasileiro Carlos Josaphat[5] e o espanhol Venancio Carro[6]. E há um autor americano, Thomas Francis Xavier Varacalli, que escreveu uma dissertação doutoral[7] na qual examina Bartolomeu de Las Casas como um filósofo político tomista. A dissertação argumenta que Las Casas intencionalmente se baseou na filosofia de Tomás de Aquino a fim de apresentar uma robusta antropologia filosófica que fosse capaz de defender a racionalidade e o autogoverno dos índios. Las Casas usa Tomás e a tradição clássica para refutar a noção de que os índios são escravos naturais, para sustentar a bondade inerente da política, para proteger os reinos indígenas das reivindicações imperiais e do poder direto do papado, e para condenar as guerras injustas na Conquista espanhola das Américas. O tomismo de Las Casas é particularmente importante, porque fornece uma alternativa ao seu grande contemporâneo Francisco de Vitória. Enquanto o tomismo de Vitória defende certos aspectos da Conquista através do direito das gentes, o tomismo de Las Casas conduz a uma condenação mais abrangente da Conquista. Uma das razões pelas quais o tomismo de Las Casas é singular é que Las Casas não aprendeu o tomismo a partir do sistema universitário. Ele nunca estudou em Paris ou Salamanca. Ao invés disso, recebeu sua instrução tomista em uma confraria dominicana. Embora Las Casas tivesse lido Vitória e correspondido com vários tomistas, ele não foi diretamente afetado pelas nuances da Escola de Salamanca. Ao invés disso, ele articula um novo tipo de tomismo.

A fim de apresentar o contexto histórico[8] em que a *Apologia* foi escrita, exporei a seguir o Sumário ou Argumento da obra que o próprio Las Casas colocou no início dela (pp. 7-9).

Em 1542, o imperador Carlos, rei da Espanha, foi informado de que os espanhóis estavam massacrando, oprimindo e escravizando os índios, os quais, por decreto do papa, pertencem ao império soberano de Castela e Leão. Por isso, ele convocou em Valladolid uma assembleia solene. Chamando vários homens especialistas e eruditos, encarregou-os de determinar se as atrocidades relatadas eram verdadeiras e de recomendar um plano adequado pelo qual tais males possam ser evitados. Por muitos dias esse assunto

---

[5] JOSAPHAT, C. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino. Sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar. Chaves de leitura da Suma de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2012.

[6] CARRO, V. Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. *Anuario de Estudios Americanos*, v. 23, 1966, 109-246.

[7] VARACALLI, T. F. X. *The Thomism of Bartolomé de Las Casas and the Indians of the New World.* Dissertação (Doutorado em Filosofia), Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Baton Rouge, 2016.

[8] Para mais informações sobre tal contexto histórico, ver: HANKE, L. *All mankind is one: A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the religious and intellectual capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974.

foi discutido em grandes debates, e ao final foram decretadas certas leis pelas quais as expedições militares contra os índios, que em espanhol se chamam conquistas, fossem proibidas. Ao mesmo tempo, foram dadas ordens para que fossem libertados todos os índios que haviam sido escravizados através dos *repartimientos* ou *encomiendas* (uma invenção satânica e inédita) quando a terra foi dividida. Ademais, todos os índios deveriam ser colocados sob a autoridade dos reis da Espanha, e os seus governantes naturais deveriam reter seu poder e jurisdição.

Essa iniciativa despertou a ira dos espanhóis cuja riqueza crescia através de seus atos de violência, roubo e pilhagem praticados contra os índios. Indignados, reclamaram que o imperador estava roubando a sua propriedade, como se esta fosse legítima. Como resultado, alguns deles se rebelaram contra o imperador. Outros procuraram homens de reputação erudita para atacar as leis imperiais com argumentos legais sólidos, a fim de convencer o imperador para que as leis fossem abolidas ou ao menos suspensas. E isso foi o que aconteceu com algumas leis, não porque fossem injustas, mas porque o imperador temia uma insurreição ainda mais violenta.

Esses espanhóis encontraram um defensor de sua opinião em um homem erudito, embora não erudito o suficiente, chamado Ginés Sepúlveda, o cronista real, que compôs um pequeno livro, embelezado com flores de eloquência, intitulado *Sobre As Justas Causas da Guerra*. Neste livro, ele ataca as Novas Leis, sem as citar explicitamente, e defende as guerras passadas e futuras dos espanhóis contra os índios e aprova a escravidão, isto é, a *encomienda*.

Sepúlveda propõe alguns argumentos falsos que favorecem os anseios mais gananciosos dos tiranos, distorcendo textos dos livros sagrados e das doutrinas dos filósofos e padres mais santos e sábios. Baseando-se nas falsas acusações feitas sobre os índios pelos inimigos deles, isto é, os espanhóis, ele falsamente difama a maior parte da raça humana que a providência divina espalhou pelas vastas extensões das Índias.

Quando soube que tal livro havia sido escrito por Sepúlveda e pôde ler um sumário em espanhol dele, o bispo de Chiapa escreveu a seguinte *Apologia* ou *Defesa* dos índios. Ele a dedicou ao príncipe Felipe, que na época foi nomeado por seu pai Carlos para governar este reino. A *Apologia* ou *Defesa* inclui a resposta aos quatro argumentos pelos quais Sepúlveda defende as expedições espanholas e os *repartimientos*. Quando o bispo refutou Sepúlveda na Universidade de Alcalá de Henares e toda ela condenou a opinião de Sepúlveda e a proibiu de ser publicada, a disputa entre o bispo e Sepúlveda chegou aos ouvidos do imperador. No ano de 1551, o imperador mandou que juristas e teólogos notáveis se reunissem com os membros do Conselho das Índias para ouvir o bispo e Sepúlveda e decidir o que seria melhor para o interesse público.

Primeiro, Sepúlveda teve a oportunidade de falar por um dia. E depois eles ouviram o bispo falar por cinco dias. O bispo leu a sua *Apologia* ou *Defesa* inteira, capítulo por capítulo. Finalmente, após muito debate, a comissão julgou que as expedições são malignas, ilegais,

injustas e, portanto, devem ser banidas no futuro. Entretanto, quanto aos *repartimientos*, eles não proferiram decisão, porque ainda havia rebelião de alguns opressores nos reinos do Peru, e outras províncias estavam num estado de confusão.

Isto posto, podemos começar o estudo[9].

1 OS BÁRBAROS NO COMENTÁRIO À POLÍTICA

Nesta seção, irei expor o comentário que Tomás de Aquino faz sobre uma passagem da *Política* de Aristóteles. A passagem de Aristóteles é a seguinte:

> Entre os bárbaros, entretanto, a mulher está na mesma posição que o escravo. Mas isso é porque não há ninguém entre os bárbaros que tenha a capacidade natural de governar, e a comunidade deles é de homem e mulher escravos. Portanto, “é sensato que os gregos governem os bárbaros”, dizem os poetas, supondo que ser bárbaro e ser escravo são por natureza a mesma coisa.[10]

Tomás de Aquino a comenta da maneira como se segue. Pode haver dúvida aqui sobre quem é chamado de “bárbaro”. Alguns chamam de bárbaros todos aqueles que não entendem a mesma língua. Outros chamam de bárbaros todos aqueles que não têm uma língua escrita que corresponda à sua língua falada. Por isso, dizem que Beda introduziu artes literárias na língua inglesa, para que o povo inglês não fosse considerado bárbaro. E ainda outros chamam de bárbaros aqueles que não são governados por nenhuma lei pública. E todas essas posições dizem algo de verdadeiro.

Entendemos a palavra “bárbaro” como “estranho” ou “estrangeiro”, e podemos chamar os seres humanos de bárbaros de modo absoluto ou então em relação a alguém. A razão, ou seja, a faculdade racional, é o que define os seres humanos, e aqueles que carecem de razão são absolutamente estranhos à humanidade, e assim chamamos aqueles que carecem de razão de bárbaros no sentido absoluto. Eles carecem de razão, seja porque vivem num clima tão intemperado que faz com que a maioria deles seja debilitada, seja porque há em certas terras um mau costume pelo qual os seres humanos se tornam irracionais e bestiais. Claramente, o poder da razão é o que faz com que leis sensatas governem os seres humanos e que os seres humanos sejam versados na arte da escrita. E assim, o fato de que os seres humanos não estabelecem leis, ou estabelecem leis insensatas, e o fato de que alguns povos não têm práticas literárias, são sinais que manifestam apropriadamente barbarismo.

Mas chamamos um ser humano de bárbaro em relação a outro quando um não se comunica com o outro. E a natureza constitui especialmente os seres humanos para se comunicarem um com o outro pelo discurso. E assim, podemos chamar aqueles que

---

[9] Outra obra de Las Casas que é relevante ao assunto deste artigo é: LAS CASAS, B. *Liberdade e justiça para os povos da América. Oito Tratados Impressos em Sevilha em 1552. Obras completas II*. Coordenação geral, introduções e notas de Frei Carlos Josaphat. Tradução de Hélio Lucas et al. São Paulo: Paulus, 2010. O segundo tratado, contido nessa coleção, consiste na Disputa ou Controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda tal como foi resumida pelo dominicano Domingo de Soto, que testemunhou tal debate público.

[10] *Política*, livro 1, capítulo 2, 1252a34-1252b9. Tradução feita por mim a partir do texto de Peter Simpson.

não entendem o discurso do outro de bárbaros em relação ao outro. Mas Aristóteles está falando aqui sobre aqueles que são bárbaros no sentido absoluto[11].

2 TOMÁS DE AQUINO E OS BÁRBAROS NA APOLOGIA (C. 1-5)

Nesta seção, irei expor o conteúdo de uma parte da *Apologia* de Bartolomeu de Las Casas, abrangendo os capítulos de 1 a 5 dessa obra. Nessa parte, Las Casas procura refutar o primeiro argumento de Juan Ginés de Sepúlveda. De acordo com Las Casas, no resumo que faz da posição inteira de Sepúlveda (pp. 11-16), tal argumento tem seis pontos, que são como se segue.

> (1) Os povos indígenas são bárbaros, não instruídos nas letras e na arte do governo, completamente ignorantes, insensatos e incapazes de aprender qualquer coisa que não sejam as artes mecânicas. São afundados no vício, cruéis e de tal caráter que, por natureza, devem ser governados por outros. Afirmações como essas foram feitas sob juramento por pessoas que viveram com eles. Isso também pode ser lido no livro de Oviedo intitulado *História Geral das Índias*, que foi aprovado pelo Conselho das Índias (p. 11).
>
> (2) Pela lei natural, os índios são obrigados a obedecer àqueles que são superiores em sabedoria, conhecimento e virtude, do mesmo modo como a matéria se submete à forma, o corpo à alma, o sentido à razão, os animais aos seres humanos, as mulheres aos homens, as crianças aos adultos, os imperfeitos aos mais perfeitos, os piores aos melhores, os mais vis aos mais preciosos, para a vantagem de ambos. Essa é a ordem natural, que a lei eterna e divina comanda que seja observada (p. 11-12).
>
> (3) Se os índios, uma vez avisados, recusarem-se a obedecer essa soberania legítima, eles podem ser forçados a obedecê-la, para o seu próprio bem, pelo recurso aos terrores da guerra. Essa guerra será justa, pela lei civil e natural, como se lê na *Política* do filósofo Aristóteles, que é seguido por muitos filósofos e grandes teólogos, como Tomás de Aquino (p. 12).

[11] *Comentário à Política*, livro 1, lição 1, n. 9: "But there can be doubt here about who are called foreigners. For some call all those who do not understand the same language foreigners. And so also the Apostle in 1 Cor. 14:11 says: "If I do not know the meaning of words, I shall be a foreigner to the speaker, and the speaker a foreigner to me". And others seem to call those who have no written language corresponding to their dialect foreigners. And so also people say that Bede introduced literary skills into the English language so that the English people would not be considered foreigners. And to others, it seems that foreigners are those who are not ruled by any public laws. And all these things approach the truth in a way.
For we understand the Greek word for non-Greek [*barbaros*] to mean something foreign, and we can call human beings foreigners either absolutely or in relation to someone. Those who lack reason, by which we define human beings, seem absolutely foreign to the human race, and so we call those who lack reason foreigners in an absolute sense. They lack reason either because they happen to live in a climate so intemperate that it causes most of them to be dim-witted, or because there is an evil custom in certain lands whereby human beings are rendered irrational and brutish, as it were. And it clearly comes from the power of reason that reasonable laws govern human beings, and that human beings are practiced in the art of writing. And so the fact that human beings do not establish laws, or establish unreasonable laws, and the fact that some peoples have no literary practices are signs that appropriately manifest barbarism.
But we call a human being a foreigner in relation to another when the one does not communicate with the other. And nature especially constitutes human beings to communicate with one another by speech. And so we can call those who do not understand one another's speech foreigners in relation to one another. But Aristotle is speaking here about those who are foreigners absolutely."

(4) Em todo lugar do mundo, vemos que os melhores reis e os estados bem organizados indicam seus homens mais sábios e mais excelentes para a administração do governo. Esse costume universal é considerado ser uma lei da natureza, e todas as leis naturais derivam da lei eterna. Agostinho costuma dizer que, se uma pessoa se recusa a fazer o que é bom para si mesma e é obrigada a agir pelo seu próprio bem, é justo forçá-la a fazer isso, ainda que se recuse (p. 12).

(5) Os romanos subjugaram com justiça as outras nações do mundo. Deus quis que a maior parte do mundo viesse a estar sob o domínio romano, para que ela pudesse ser governada de modo mais justo pelo governo de um povo sábio que estima a justiça (p. 12-13).

(6) Mesmo que esses bárbaros, isto é, os índios, não careçam de capacidade, com maior razão eles devem obedecer e ouvir os comandos daqueles que podem ensiná-los a viver como seres humanos e fazer as coisas que são benéficas para a sua vida presente e futura (p. 13).

Passarei agora a expor os pontos essenciais da resposta de Las Casas a Sepúlveda, mostrando as menções que Las Casas faz a Tomás de Aquino.

Capítulo 1. Existem quatro tipos de bárbaros, de acordo com Aristóteles nos livros 1 e 3 da *Política* e no livro 7 da *Ética a Nicômaco*, e de acordo com Tomás de Aquino e outros doutores em vários lugares (p. 28).

O primeiro tipo de bárbaro é entendido em um sentido impreciso e amplo da palavra e significa qualquer homem cruel, desumano, selvagem e impiedoso, que age contra a razão humana movido pela ira ou por disposição nativa, de tal modo que, deixando de lado a decência, a suavidade e a moderação humana, torna-se duro, severo, irascível, insuportável, cruel e afunda-se cegamente em crimes que só as feras mais selvagens da floresta cometeriam. Aristóteles se refere a esse sentido de bárbaro quando afirma que, assim como o homem que obedece a reta razão e leis excelentes é superior a todos os animais, assim também o homem que se desvia do caminho da reta razão e da lei é o pior e mais desumano de todos os animais[12] (pp. 28-29).

Boécio (*A Consolação da Filosofia*, livro 1, prosa 4) se refere a esse sentido de bárbaro quando descreve os cortesãos do tirano Teodorico, que tinham uma ganância selvagem e insaciável (p. 29).

O *Segundo Livro dos Macabeus* (15:1-2) também menciona esse sentido, ao relatar que alguns judeus pediram ao déspota Nicanor para não matar os homens de Judas Macabeu de maneira tão bárbara e selvagem (p. 29).

Isidoro (*Etimologias*, 14, 4) usa esse sentido ao afirmar que os citas são bárbaros, por causa de suas práticas selvagens e desumanas (p. 29).

Os espanhóis não desconhecem tais práticas, pois nas coisas absolutamente desumanas que fizeram contra os índios, superaram todos os outros bárbaros (p. 29).

[12] *Política*, livro 1, capítulo 2, 1253a29-1253b1: “Pois, assim como os seres humanos são os melhores de todos os animais quando aperfeiçoados, assim também são os piores quando divorciados da lei e do direito”. Tradução feita por mim a partir do texto de Peter Simpson.

Pertencem a essa classe de bárbaros todos aqueles que, movidos pela ira, pelo ódio ou outro sentimento forte, defendem algo violentamente, esquecidos completamente da razão e da virtude. Gregório Magno (*Cartas*, 2, 69) se refere a isso, assim como Graciano (c. 10, d. 63) (pp. 29-30).

Capítulo 2. O segundo tipo de bárbaro é entendido no sentido que inclui todos aqueles que não têm uma língua escrita que corresponda à língua falada e, assim, não sabem expressar nela o que dizem. Por isso, eles são considerados incultos e ignorantes das letras e da erudição. Como Tomás de Aquino menciona[13], há o exemplo do Venerável Beda, que escreveu em inglês sobre todas as artes liberais, para que o seu povo inglês não fosse considerado bárbaro (pp. 30-31).

Nesse sentido, chama-se de bárbaro aquele que, por causa da diferença de sua língua, não entende o que o outro lhe fala. Assim, Paulo diz de si mesmo: "Porém, se desconhecer o sentido das palavras, serei um estrangeiro para quem me fala e ele será também um estrangeiro para mim" (1 Cor. 14:11). Esse sentido de bárbaro é restrito (relativo) e não absoluto (p. 31).

Com esse sentido, São João Crisóstomo (*Homilia sobre Mateus*, c. 2) chama os reis magos de bárbaros e acrescenta que a estrela que eles seguiram conduzia não simplesmente quaisquer bárbaros, mas aqueles que se destacavam pela sabedoria. Isso mostra que um povo pode ser bárbaro e, ainda assim, ser sábio, corajoso, prudente e levar uma vida estabelecida (p. 31).

Nos tempos antigos, os gregos chamavam os romanos de bárbaros, e os romanos chamavam os gregos e outras nações do mundo de bárbaros. Portanto, fica claro que, no livro 1 da *Política*, Aristóteles não está se referindo a esse sentido, quando escreve que os bárbaros são escravos por natureza e não têm a habilidade de se governarem a si mesmos e aos outros. No entanto, ele usa esse sentido no livro 3 da *Política*, onde, ao discutir os quatro tipos de reis e reinos, coloca os reinos bárbaros em segundo lugar. Embora ele diga que os governantes deles são como tiranos, ele sustenta que são governantes hereditários e segundo a lei, em conformidade com o costume do país. Os súditos deles são tão virtuosos, que aguentam as exigências, os impostos, as cargas e os trabalhos que os governantes lhes exigem, mesmo que sejam pesados. Aristóteles também escreve que esses reinos são mais estáveis e seguros que os outros, pois os seus súditos amam e protegem o governante que os governa de acordo com as práticas do país (pp. 31-32).

Eis o que Aristóteles afirma:

> Além desse, há outro tipo de monarquia, as monarquias que existem entre alguns bárbaros. Estas têm poder como as tiranias e existem por lei e hereditariedade dos ancestrais. Pois os bárbaros são por natureza mais servis em seu caráter do que os gregos, os asiáticos mais do que os europeus, então se submetem ao governo despótico sem queixa. Assim, esses reinos são tirânicos porque despóticos, porém estáveis porque são ancestrais e de

[13] *Comentário à Política*, livro 1, lição 1, n. 9, examinado acima.

> acordo com a lei. Pelo mesmo motivo, a sua guarda também é régia e não tirânica, pois os reis são protegidos pelas armas dos seus cidadãos, mas os tiranos o são pelas dos estrangeiros. A razão é que os primeiros governam de acordo com a lei e sobre súditos voluntários, ao passo que os últimos governam sobre súditos não voluntários. Consequentemente, os reis formam a sua guarda a partir dos cidadãos, mas os tiranos empregam a sua guarda contra os seus cidadãos. Eis aqui, portanto, dois tipos de monarquias.[14]

O terceiro tipo de bárbaro é entendido no sentido próprio e estrito e inclui aqueles que, seja por causa de seu caráter malvado e maligno ou por causa da esterilidade da região em que vivem, são cruéis, selvagens, estúpidos e estranhos à razão. Não são governados por lei ou direito, não cultivam amizades e não têm estado ou comunidade politicamente organizada. Em vez disso, vivem sem governante, sem leis, e sem instituições. Não contraem casamento segundo uma forma estabelecida e não realizam comércio civilizado. Não compram, não vendem, não contratam, não fazem contratos, não emprestam. Enfim, não fazem nenhum dos contratos regulados pela lei das nações. Vivem espalhados e dispersos, nas florestas e nas montanhas, satisfeitos com seus companheiros apenas, como os animais (p. 32).

Esses são bárbaros no sentido estrito e absoluto da palavra, tais como os que viviam talvez no país que foi chamado de Barbária. Eles carecem do raciocínio e do modo de vida adequados aos seres humanos e das coisas que todos os homens habitualmente aceitam. Aristóteles discute esses bárbaros e os chama de escravos por natureza, porque eles não têm governo natural, nem instituições políticas, e não se submetem a ninguém e não têm um governante. Certamente, ninguém entre eles tem a habilidade requerida para o governo, e não há entre eles sagacidade mental ou retidão de juízo. Em consequência, eles não querem escolher para si mesmos um governante que os vincularia à virtude sob o governo político. Não têm leis que temem e pelas quais todas as suas atividades são reguladas. Não há ninguém para avaliar os bons atos, para promover a virtude ou restringir o vício por meio de penas. Não se importando com a vida em sociedade, vivem uma vida muito parecida com a dos animais brutos. Como eles são muito inferiores aos outros homens em capacidade intelectual e comportamento, são inclinados a prejudicar os outros. São rápidos para lutar, briguentos, ávidos pela guerra e inclinados a todo tipo de selvageria. Vivem das suas presas, como bestas e aves selvagens. Assim, só são naturalmente livres em seu lar, onde não têm ninguém para governá-los (p. 33).

Contra esses, Aristóteles cita a repreensão que Homero faz sobre uma certa pessoa que ele chama de insociável, por causa de sua má disposição, e isolada, sem ninguém vivendo por perto, porque tem traços que a tornam incapaz de estabelecer ou continuar qualquer amizade ou associação próxima. Chama-a de sem lei, porque não se submete ao governo da lei. Chama-a de inquieta e rebelde, e finalmente malvada e criminosa, porque é incapaz de adequar seus atos aos ditados da razão. Assim, ávida por batalhas e brigas,

[14] *Política*, livro 3, capítulo 14, 1285a16-1285a30. Tradução feita por mim a partir do texto de Peter Simpson.

torna-se pronta e rápida para todos os males. Vemos tudo isso em aves de rapina que não voam junto com um bando (p. 33).

As seguintes palavras de Aristóteles se aplicam a esse tipo de homem:

> [...] qualquer um que, por natureza e não por acaso, não pertença a uma cidade, é ou um tipo depravado, ou melhor que um ser humano. Ele é como aquele repreendido por Homero como "sem clã, sem lei sagrada, sem lar". Pois alguém que seja assim por natureza é ao mesmo tempo ávido pela guerra, como uma peça solitária de damas.[15]

Bárbaros desse tipo são raros em qualquer parte do mundo e são poucos, quando comparados com o resto da humanidade, como Aristóteles observa no início do livro 7 da *Ética a Nicômaco*[16]. Homens dotados de virtude heroica, chamados de heróis, são igualmente raros (pp. 33-34).

Las Casas cita algumas obras de Aristóteles[17] para confirmar a sua afirmação de que, na maioria dos casos, a natureza produz o que é melhor e mais perfeito; e raramente as causas naturais deixam de produzir os efeitos que derivam da sua natureza. Raramente um homem nasce aleijado, cego ou com um olho só. Toda criatura gera perfeitamente o que é semelhante a si mesma e o que é da sua mesma espécie. A razão para isso é que as obras da natureza são as obras do Supremo Intelecto que é Deus[18]. Está de acordo com a providência e bondade divina que a natureza, sempre ou na maioria dos casos, produza o melhor e o mais perfeito, e raramente e excepcionalmente o imperfeito e o pior[19] (p. 34).

Portanto, o tipo de bárbaro que é selvagem, imperfeito e o pior dos homens, é um erro da natureza ou uma anomalia na natureza racional. Como a providência divina provê e guia uma natureza racional de uma maneira superior às outras criaturas, não apenas quanto à espécie, mas também quanto a cada indivíduo, segue-se que seria impossível encontrar em uma natureza racional tal anomalia ou erro da natureza, ou seja, alguém que não corresponda à noção comum de homem, exceto muito raramente e em casos muito menos numerosos que em outras criaturas. O Deus bom e todo-poderoso, em seu amor pela humanidade, criou todas as coisas para o uso do homem, dotou o homem de muitas qualidades, guia as suas ações, ilumina a sua mente e o dispõe para a virtude de acordo com a habilidade dada a ele. Assim, segue-se necessariamente que uma natureza racional, que recebe o seu poder apenas do criador, deve incluir homens que, por regra, são dotados com os melhores dons de sua natureza e raramente são lerdos ou bárbaros. Se a natureza faz isso para os animais, faz o mesmo para o homem. E é pelo intelecto que a natureza faz o homem mais perfeito do que os animais (p. 35).

---

[15] *Política*, livro 1, capítulo 2, 1253a1-1253a7. Tradução feita por mim a partir do texto de Peter Simpson.

[16] *Ética a Nicômaco*, livro 7, capítulo 1, 1145a25-1145a35: "Ora, como é raro encontrar um homem divino - para usarmos o epíteto dos espartanos, que chamam um homem de "divino" quando lhe têm grande admiração - também o tipo brutal é raramente encontrado entre os homens. Existe principalmente entre os bárbaros, mas algumas qualidades brutais são também produzidas pela doença ou pela deformidade; e também damos esse mau nome àqueles cujo vício vai além da medida comum".

[17] *Do Céu*, livro 2, capítulo 5; *Da Juventude e da Velhice*, capítulo 1; *Retórica*, livro 1, capítulo 10.

[18] *Das Causas*, capítulo 16.

[19] *Comentário* de Tomás de Aquino às *Sentenças*, livro 2, d. 34, q. 1, a. 8, corpo e ad 2.

Somente alguém que seja irreverente a Deus e despreze a natureza ousaria escrever que números incontáveis de nativos no além-mar são bárbaros, selvagens, incivilizados e lerdos, quando, se avaliarmos com um juízo exato, são mais numerosos que todos os outros homens. Os bárbaros que carecem do conhecimento da verdade, que é o bem do intelecto e é um bem proporcionado à condição comum da natureza racional, são anomalias da natureza racional e só podem ser muito raros em cada parte do mundo e em qualquer lugar entre as nações. Como o amor de Deus pela humanidade é muito grande e é sua vontade salvar todos os homens, está de acordo com a sua sabedoria que em todo o universo (que é perfeito em todas as suas partes) a sua suprema sabedoria brilhe mais na coisa mais perfeita: a natureza racional. Portanto, os bárbaros do terceiro tipo são raríssimos, pois com tais dotes naturais eles não podem buscar Deus, nem conhecê-lo, nem amá-lo, e nem têm aptidão para a doutrina e nem para realizar os atos de fé e de amor (pp. 35-36).

Se acreditarmos que uma enorme parte da humanidade é bárbara, isso significaria que o plano de Deus foi ineficaz na maior parte, com tantos milhares de homens desprovidos da luz natural que é comum a todos os povos. E assim haveria uma grande redução na perfeição de todo o universo, algo que é inaceitável para qualquer cristão. Tomás de Aquino afirma que é por essa razão que Deus criou imensos números de anjos, muito maiores do que seres materiais. A razão para isso é que a perfeição do universo é o objetivo principal de Deus na criação das coisas; e, assim, quanto mais perfeitas algumas coisas são, tão mais abundantes elas são criadas por Deus[20]. Ademais, Tomás de Aquino também ensina que muito mais anjos permaneceram no céu do que decaíram, pois o pecado é contrário à inclinação natural, e o que é contra a ordem natural ocorre com menor frequência, porque a natureza alcança os seus efeitos sempre ou na maioria das vezes[21] (p. 36).

Capítulo 3. Em sua maioria, os homens são inteligentes, previdentes, diligentes e talentosos, de tal modo que é impossível que uma região inteira ou um país inteiro seja lerdo, estúpido, tolo, ou que sofra de semelhantes defeitos naturais ou anormalidades. Las Casas afirma que isso foi discutido mais completamente em seu tratado *O Único Modo de Atrair Todos os Povos à Verdadeira Religião*[22] (livro 1, capítulo 1) (p. 38).

Para aqueles que são bárbaros no sentido estrito e absoluto, devemos aplicar aquilo que Aristóteles diz na *Política*, isto é, que eles devem ser governados pelos gregos, ou seja, por aqueles que são mais sábios, pois a natureza os torna escravos, por causa de sua estupidez e brutalidade. Como são muito afastados do que é melhor na natureza humana, devem ser governados por outros, para que possam ser ensinados a viver de maneira

[20] *Suma de Teologia*, I, q. 50, a. 3, corpo: "Tendo Deus a perfeição do universo como finalidade principal na criação, quanto mais perfeitas são algumas coisas, em tanto maior abundância Deus as criou". Ver também *Comentário às Sentenças*, livro 2, d. 3, q. 1, a. 3; e *Suma Contra os Gentios*, livro 2, c. 92.

[21] *Suma de Teologia*, I, q. 63, a. 9, corpo: "Mais anjos permaneceram do que pecaram, porque o pecado é contrário à inclinação da natureza; e as coisas feitas contra a natureza acontecem em poucos, porque a natureza alcança sempre ou quase sempre seu efeito".

[22] LAS CASAS, B. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. *Obras completas I*. Coordenação geral, introduções e notas de Frei Carlos Josaphat. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.

humana e civilizada. E como são geralmente fortes, devem prestar serviços para seus senhores, e assim tanto o senhor quanto o escravo se beneficiam (p. 38).

Aristóteles acrescenta que é legítimo capturar ou caçar bárbaros desse tipo como feras selvagens, para que possam ser conduzidos ao correto modo de vida[23]. Dois pontos devem ser observados quanto a isso. Primeiro, forçar os bárbaros a viver de maneira humana e civilizada não é lícito a todos ou a qualquer um, mas somente a monarcas ou a governantes de estados. Segundo, deve-se ter em mente que os bárbaros não devem ser compelidos de maneira rude, como descrita por Aristóteles, mas devem ser persuadidos suavemente e atraídos amorosamente a aceitar o melhor modo de vida. Pois somos comandados pela lei divina a amar nosso próximo como a nós mesmos. Assim como queremos que nossos próprios vícios sejam corrigidos e extirpados suavemente, assim também devemos fazer o mesmo aos nossos irmãos, mesmo que sejam bárbaros. Isso é o que Paulo ensina[24] (pp. 38-39).

Se quisermos ser filhos de Cristo e seguidores da verdade do evangelho, devemos considerar que, mesmo que esses povos possam ser completamente bárbaros, são criados à imagem de Deus. Eles não são tão abandonados pela divina providência de tal modo que sejam incapazes de alcançar o reino de Cristo. São nossos irmãos, redimidos pelo preciosíssimo sangue de Cristo, não menos que os homens mais sábios e eruditos do mundo inteiro. E devemos considerar ser possível que alguns deles são predestinados a se tornar famosos e gloriosos no reino de Cristo. Portanto, a esses homens que são selvagens e ignorantes em seu barbarismo devemos o direito que é deles, ou seja, a gentileza fraternal e o amor Cristão, de acordo com Paulo[25] (p. 39).

Portanto, embora Aristóteles, que ignorava a verdade e o amor cristãos, escreva que os sábios podem caçar os bárbaros da mesma maneira como caçariam animais selvagens, ninguém deve concluir a partir disso que os bárbaros devem ser mortos ou sobrecarregados como bestas de carga com trabalhos excessivos, cruéis, duros e rudes, e que para isso possam ser caçados e capturados pelos mais sábios. Adeus, Aristóteles. De Cristo temos o mandamento de amar o nosso próximo como a nós mesmos[26] (pp. 39-40).

Cristo busca almas, não propriedade. Ele, o único que é o imortal rei dos reis, anseia não por riquezas, não por prazeres, mas pela salvação da humanidade, pela qual, pregado na cruz, ofereceu a sua vida. Aquele que quer que uma grande parte da humanidade seja tal

[23] *Política*, livro 1, capítulo 8, 1256b7-1256b26: "[...] assim, também por natureza a arte da guerra será como que uma ciência da propriedade. Pois a arte da caça é parte dela, e essa arte tem de ser usada contra animais selvagens e contra aqueles seres humanos que, embora não queiram ser governados, são naturalmente aptos para isso, assim como essa guerra é justa por natureza". Tradução feita por mim a partir do texto de Peter Simpson.

[24] *Romanos* 15:1-2: "Nós, que somos os fortes, devemos suportar as fraquezas dos que são fracos, e não agir a nosso modo. Cada um de vós procure contentar o próximo, para seu bem e sua edificação". *Romanos* 15:7: "Por isso, acolhei-vos uns aos outros, como Cristo nos acolheu para a glória de Deus".

[25] *Romanos* 1:14-15: "Sou devedor a gregos e a bárbaros, a sábios e a simples. Daí o ardente desejo que eu sinto de vos anunciar o Evangelho também a vós, que habitais em Roma". *Colossenses* 3:11: "Aí não haverá mais grego nem judeu, nem bárbaro nem cita, nem escravo nem livre, mas somente Cristo, que será tudo em todos".

[26] *Mateus* 22:39: "E o segundo mandamento, semelhante a este, é: Amarás teu próximo como a ti mesmo". 1 *Coríntios* 13:5: "A caridade não busca os seus próprios interesses".

que, seguindo os ensinamentos de Aristóteles, ele possa agir como um feroz carrasco em relação a ela, e submetê-la à escravidão, e assim ficar rico, esse é um senhor despótico, não um cristão, um filho de Satanás, não de Deus, um saqueador, não um pastor, uma pessoa guiada pelo espírito do diabo, não do céu. Se você busca índios para que, suavemente, mansamente, humanamente, e de maneira cristã você possa instruí-los na palavra de Deus, e pelo seu trabalho trazê-los ao rebanho de Cristo, imprimindo o suave Cristo em suas mentes, você realiza a obra de um apóstolo e receberá uma coroa imperecível de glória de nosso cordeiro sacrificado. Entretanto, se for para que, pela espada, pelo fogo, pelo massacre, pelo embuste, pela violência, pela tirania, pela crueldade, e por uma desumanidade pior do que bárbara, você possa destruir e saquear povos completamente indefesos que estão prontos para renunciar ao mal e receber a palavra de Deus, você é um filho do diabo e o saqueador mais horrível de todos[27] (p. 40).

A caça que é praticada pelos apóstolos é diferente daquela que Aristóteles ensinou. Embora ele fosse um filósofo profundo, não foi digno de ser capturado na caça para que chegasse a Deus através do conhecimento da verdadeira fé (p. 41).

Capítulo 4. Em consequência dos pontos que esclarecemos até aqui, fica clara a distinção que Aristóteles faz entre os dois tipos de bárbaros. Pois aqueles bárbaros que ele aborda no primeiro livro da *Política* são bárbaros no sentido estrito e absoluto da palavra, ou seja, estúpidos e sem capacidade racional para o autogoverno. Não têm leis, nem rei, etc. Por isso, são por natureza inaptos para governar. No entanto, ele admite e prova que os bárbaros dos quais ele trata no terceiro livro da mesma obra têm um governo legítimo, justo e natural (embora se assemelhe a uma tirania). Mesmo que não tenham a arte e o uso da escrita, eles não carecem da capacidade e da habilidade de governar a si mesmos, publicamente e privadamente (p. 41-42).

Portanto, se entre os índios há importantes reinos, grandes números de pessoas que vivem vidas estabelecidas em sociedade, grandes cidades, reis, juízes e leis, pessoas que fazem comércio, compra, venda, empréstimo e os outros contratos da lei das nações, então parece ficar provado que Sepúlveda falou de maneira errada ou viciosa contra tais povos, por malícia ou ignorância do ensinamento de Aristóteles, e assim os difamou falsamente e talvez irreparavelmente diante do mundo inteiro. A partir do fato de que os índios são bárbaros, não se segue necessariamente que são incapazes de governar a si mesmos e devam ser governados por outros, exceto para ser ensinados sobre a fé católica e ser admitidos nos sagrados sacramentos. Muito antes de conhecerem os espanhóis, eles viviam em populosas cidades em que administravam sabiamente os assuntos de paz e guerra, governados por leis que em muitos pontos superam as nossas e que poderiam ganhar a admiração dos sábios de Atenas (pp. 42-43).

Las Casas cita o historiador Pompeu Trogo, que afirma que os espanhóis só deixaram de ser bárbaros depois de ser subjugados pelo império romano. Com isso, Las

[27] *Mateus* 11:30: "Porque meu jugo é suave e meu peso é leve".

Casas pergunta se Sepúlveda, em sua esperteza, acha que a guerra dos romanos contra os espanhóis, com o objetivo de livrar os espanhóis da barbárie, foi justa. E pergunta se Sepúlveda acha que a guerra dos espanhóis contra os romanos, com o objetivo de se defender dos romanos, foi injusta (p. 43).

Os índios são tão habilidosos em todas as artes mecânicas, que com todo direito devem ser colocados à frente de todas as nações, de tão belas que são as suas obras de arquitetura, pintura e bordado. Mas Sepúlveda despreza essas artes mecânicas, como se elas não refletissem a inventividade, a indústria e a reta razão (p. 44).

Nas artes liberais que lhes foram ensinadas até agora, como a gramática e a lógica, os índios são notavelmente aptos (p. 44).

Oviedo, o autor da *História* citada por Sepúlveda, foi um senhor despótico que manteve índios oprimidos pela escravidão. O Conselho, que aprovou tal livro, não sabe se todo o seu conteúdo é verdadeiro (pp. 45-46).

Mesmo se concedêssemos que os índios não têm perspicácia mental ou habilidade artística, eles certamente não seriam obrigados a se submeter aos que são mais inteligentes e a adotar seus modos, de tal maneira que, se eles se recusassem, poderiam ser subjugados por meio da guerra e ser escravizados, como tem ocorrido. Pois há muitas coisas que os homens são obrigados a fazer pela lei natural, mas que não podem ser forçados a fazer contra a sua vontade. Nem mesmo um homem verdadeiramente sábio pode forçar um bárbaro ignorante a se submeter a ele, sem cometer uma injustiça. Não se pode fazer um mal para produzir um bem (p. 46).

Se a guerra contra os índios fosse justa, qualquer nação poderia se levantar contra qualquer outra, sob o pretexto de sabedoria superior, e poderia se esforçar para subjugar a outra. Se Sepúlveda achar que há alguma outra nação mais sábia do que a Espanha, como em sua modéstia ele deve achar, então deveria aceitar que a Espanha deva se submeter a ela. Na verdade, a lei eterna arranjou e determinou todas as coisas em admirável proporção e ordem. Pela lei eterna, toda nação tem um governante ou príncipe, e é errado que uma nação ataque outra sob o pretexto de ter uma sabedoria superior, pois isso seria uma grande injustiça e uma desculpa mentirosa para saquear os outros. Por isso, toda nação, não importa o quanto seja bárbara, tem o direito de se defender contra uma outra mais civilizada que queira conquistá-la e destituí-la de sua liberdade. Ela pode até mesmo punir legitimamente a mais civilizada como uma agressora selvagem e cruel que fere a lei natural, e essa guerra seria mais justa do que aquela feita contra ela sob o pretexto de sabedoria (pp. 47-48).

Sepúlveda propõe também o argumento de que, por natureza, o menos perfeito se submete ao mais perfeito, assim como a matéria à forma, o corpo à alma, o sentido à razão. Las Casas afirma que não nega isso. No entanto, isso é verdadeiro somente quando dois elementos se unem por natureza em ato primeiro, como quando a matéria e a forma dão ser a uma coisa, unindo-se em um composto (p. 48).

E é falso o argumento de Sepúlveda segundo o qual qualquer pessoa pode ser compelida, mesmo contra a sua vontade, a fazer coisas que lhe são benéficas. Agostinho, que Sepúlveda cita nesse argumento, se refere a hereges que a Igreja compele para manterem seus votos batismais, não simplesmente porque são benéficos para eles, mas porque eles fizeram uma promessa a Deus e, assim, se vincularam a uma obrigação especial. Pois não é suficiente argumentar que os votos são benéficos para eles. Nenhum infiel pode ser forçado a receber o batismo. Uma pessoa pode e deve ser forçada a fazer um bem que prometeu, mas não um bem que não prometeu (pp. 48-49).

Capítulo 5. O quarto tipo de bárbaro é entendido no sentido que inclui todos aqueles que não conhecem Cristo. Pois não importa o quanto um povo seja bem governado ou o quanto um homem seja filosófico, eles estão sujeitos à completa barbárie, ou seja, a barbárie do vício, se não estiverem imbuídos dos mistérios da filosofia cristã. Tais vícios só podem ser purificados pelos sacramentos e pelo poder da lei cristã, a única lei imaculada que converte almas e liberta e purifica os corações dos homens de todo vício e de toda superstição e idolatria, que são a fonte de todos os males que tornam a vida pública e privada miserável e infeliz (pp. 49-50).

O povo romano procurou decretar leis para todas as outras nações a fim de dominá-las e foi altamente louvado pela sua habilidade e sabedoria política. Porém, esse povo era governado por vícios abomináveis e práticas detestáveis, especialmente em seus jogos vergonhosos e sacrifícios odiosos, como nos jogos e peças encenados no circo e nos sacrifícios obscenos a Príapo e Baco. Esse era o povo que chamava todos os outros povos de bárbaros, embora nenhum outro bárbaro pudesse fazer algo mais absurdo ou tolo. Se os gregos e os romanos se abstiveram daqueles crimes horríveis e vícios repugnantes, o crédito se deve ao esplendor do evangelho (p. 50).

Todos os que são destituídos da verdade cristã e se afundam em vícios e crimes e se desviam da razão de muitas maneiras, não importando o quanto sejam versados nas habilidades de governo, e todos os que não adoram Cristo, seja porque nunca ouviram falar dele ou porque ouviram mas o rejeitaram, todos esses são verdadeiros bárbaros[28] (p. 51).

Las Casas afirma que a Igreja, na Sexta-feira Santa, reza para que os bárbaros sejam libertados da idolatria e sejam trazidos ao rebanho da Igreja (p. 52).

Que os ímpios e os que induziram Sepúlveda a defender uma causa maligna parem de citar Aristóteles contra a nossa posição. Eles não entendem ou não querem entender a distinção que Aristóteles e os santos doutores fizeram quanto aos bárbaros (p. 53).

[28] *Atos dos Apóstolos* 28:1-2: "Estando já salvos, soubemos então que a ilha se chamava Malta. Os indígenas trataram-nos com extraordinária benevolência". Las Casas explica que, nessa passagem, os indígenas são chamados de "indígenas" ou "bárbaros", não porque fossem selvagens, mas porque não conheciam Cristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentarei agora um resumo dos cinco capítulos vistos acima. No Capítulo 1, Las Casas propõe que a palavra "bárbaro" pode ser entendida em quatro sentidos, que podem ser inferidos a partir das obras de Aristóteles, de Tomás de Aquino e de outros doutores católicos. O primeiro sentido é impreciso e amplo, e por ele entende-se todo homem cruel, selvagem e desumano, que age contra a razão, movido por ira ou por disposição nativa. Esse sentido pode incluir até mesmo espanhóis cristãos que massacraram os índios.

No Capítulo 2, Las Casas explica o segundo e o terceiro sentido e por que o bárbaro do terceiro sentido é raro. No segundo sentido, que é relativo, entende-se todo homem que fala uma língua estrangeira e não sabe expressá-la por escrito. Aristóteles se refere a esse tipo de bárbaro no livro 3 da *Política*, onde reconhece que tais bárbaros possuem reis hereditários, que são estáveis, segundo a lei e que governam sobre súditos voluntários. No terceiro sentido, que é absoluto, entende-se todo homem que é bestial, selvagem e insociável, por causa de seu caráter maligno ou por causa da esterilidade da região em que vive. Aristóteles se refere a esse tipo de bárbaro no livro 1 da *Política*, onde o chama de escravo por natureza. Entretanto, Las Casas explica que esse tipo é raro e em número muito pequeno em qualquer lugar do mundo, como o próprio Aristóteles nota no livro 7 da *Ética a Nicômaco*. Segundo Las Casas, esse tipo é uma anomalia na natureza racional. Se existisse em grandes números, isso significaria que o plano de Deus foi ineficaz na maior parte, e haveria uma grande redução na perfeição do universo, o que é uma proposição teologicamente inconveniente. Las Casas cita Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*), que ensina que Deus criou as coisas mais perfeitas em maior número do que as coisas menos perfeitas, como os anjos em maior número do que os seres materiais. Ademais, segundo Tomás, os anjos que permaneceram no céu são mais numerosos do que os que decaíram, pois o pecado é contrário à inclinação natural, e o que é contra a ordem natural ocorre com menor frequência.

No Capítulo 3, Las Casas mostra o que pensa sobre um determinado ponto da *Política* de Aristóteles. Aristóteles (no livro 1) afirma que é legítimo caçar bárbaros do terceiro tipo como se fossem animais selvagens, a fim de conduzi-los ao melhor modo de vida. Las Casas faz duas observações sobre isso. Primeiro, não é qualquer um que pode licitamente fazer tal caça, mas apenas monarcas ou governantes de estados. E segundo, os bárbaros não podem ser compelidos da maneira rude que é descrita por Aristóteles, mas devem ser persuadidos suavemente e atraídos amorosamente a aceitar o melhor modo de vida, pois a caça que é praticada pelos apóstolos cristãos é totalmente diferente daquela que Aristóteles ensinou.

No Capítulo 4, Las Casas responde a mais alguns argumentos de Sepúlveda. Sepúlveda difama os índios, pois, mesmo que eles sejam chamados de bárbaros, permanece o fato de que possuem reinos estabelecidos, cidades, reis, leis sensatas,

pessoas que fazem comércio, etc. Os espanhóis também já foram bárbaros, antes de serem subjugados pelo império romano. Os índios são habilidosos nas artes mecânicas e mostram notável aptidão para as artes liberais. O testemunho de Oviedo sobre os índios é falso, pois ele manteve índios escravos. Mesmo que os índios fossem considerados inferiores aos espanhóis, não seria justo forçá-los a se submeter contra a sua vontade por meio da guerra e da escravidão.

E no Capítulo 5, Las Casas explica o quarto sentido da palavra "bárbaro". Por esse sentido se entende todo aquele que não conhece Cristo, seja porque nunca ouviu falar dele, seja porque já ouviu, mas o rejeitou.

Assim, concluo notando que a inspiração que Las Casas obtém diretamente das palavras de Tomás de Aquino é mais evidente no Capítulo 2, onde ele faz a distinção entre o segundo e o terceiro tipo de bárbaro, que corresponde à distinção que Tomás (no *Comentário à Política*) faz entre o bárbaro em sentido relativo e o bárbaro em sentido absoluto. Ainda nesse capítulo, Las Casas cita a *Suma de Teologia* para argumentar que os seres mais imperfeitos são muito menos numerosos que os seres mais perfeitos, e assim, os bárbaros do terceiro tipo são muito raros em relação ao restante da humanidade. Nos Capítulos 3 e 4, Las Casas procura refutar Sepúlveda baseando-se na sua própria experiência vivida no continente americano e no seu conhecimento sobre o direito e a teologia sagrada. E nos Capítulos 1 e 5, Las Casas mostra que sabe prolongar a inspiração primordial de Tomás de Aquino, confrontando-a com os problemas cruciais da humanidade em cada tempo histórico, pois ele acrescenta à palavra "bárbaro" um sentido amplo e impreciso e um outro sentido que vem diretamente da teologia sagrada e que podemos dizer que corresponde exatamente ao sentido de "infiel", tal como tratado por Tomás de Aquino na *Suma de Teologia* (II-II, q. 10), um tratamento que Las Casas ainda citará muitas vezes em capítulos posteriores da *Apologia*[29].

Que Bartolomeu de Las Casas conheça o essencial da doutrina de Tomás de Aquino e tenha a arte de prolongar a inspiração primordial do mestre, isso não é de se estranhar, pois, como diz Carlos Josaphat:

> Estes [Francisco de Vitória e a Escola de Salamanca] liam a *Suma de Teologia* na amplidão de espírito e no clima de intercâmbio histórico e cultural em que foi escrita. O que caracteriza esse tipo de leitura abrangente não é a rejeição de outro modelo mais restritivo de tomismo. A diferença está na opção de uma prioridade, em querer e saber discernir o essencial do paradigma filosófico e teológico de Tomás e de "ter a arte" de prolongar essa inspiração primordial do Mestre confrontando-a com os problemas cruciais para a humanidade em um momento de virada histórico, como a época dos Descobrimentos e do humanismo renascentista.[30]

[29] Ver RANDAZZO GOMES, A. R. Tomás de Aquino e a infidelidade na Apologia de Las Casas (c. 6-27). *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 4, n. 1, 2024, 111-132.
[30] JOSAPHAT, 2012, p. 879.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Aristóteles. Ética a Nicômaco. Os Pensadores*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

__________. *The Politics of Aristotle*. Translated, with introduction, analysis and notes by Peter L. Phillips Simpson. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997.

CARRO, Venancio. Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. *Anuario de Estudios Americanos*, v. 23, 1966, 109-246.

FAHEY, Joseph. Uma visão geral de quatro tradições sobre guerra e paz na história cristã. *Perspectivas*, v. 8(3), 2023, 224-246.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

HANKE, Lewis. *All mankind is one: A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the religious and intellectual capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974.

__________. *Aristotle and the American Indians: A study in race prejudice in the modern world*. Bloomington & Londres: Indiana University Press, 1959.

JOSAPHAT, Carlos. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino. Sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar. Chaves de leitura da Suma de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2012.

LAS CASAS, Bartolomeu de. *In defense of the Indians. The defense of the most reverend lord, Don Fray Bartolomé de Las Casas, of the Order of Preachers, late Bishop of Chiapa, against the persecutors and slanderers of the peoples of the New World discovered across the sea*. Translated and edited by Stafford Poole. Foreword by Martin E. Marty. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1992.

__________. *Liberdade e justiça para os povos da América. Oito Tratados Impressos em Sevilha em 1552. Obras completas II*. Coordenação geral, introduções e notas de Frei Carlos Josaphat. Tradução de Hélio Lucas et al. São Paulo: Paulus, 2010.

__________. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião. Obras completas I*. Coordenação geral, introduções e notas de Frei Carlos Josaphat. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. Tomás de Aquino e a infidelidade na Apologia de Las Casas (c. 6-27). *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 4, n. 1, 2024, 111-132.

TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Politics*. Translated by Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

__________. *Suma Teológica. Volume 2*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mundo: A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2021.

VARACALLI, Thomas Francis Xavier. *The Thomism of Bartolomé de Las Casas and the Indians of the New World*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Baton Rouge, 2016.

CAPÍTULO 3

TOMÁS DE AQUINO E A INFIDELIDADE NA APOLOGIA DE LAS CASAS (C. 6-27)

Data de aceite: 02/06/2025

André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Neste artigo, procurarei estudar como Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) usa algumas doutrinas de Tomás de Aquino em uma parte de sua obra *Apologia*. Esta obra foi escrita por Las Casas para refutar quatro argumentos que um contemporâneo seu, chamado Juan Ginés de Sepúlveda, propôs para defender que as guerras dos espanhóis contra os índios eram justas. Pretendo examinar como Las Casas usa a doutrina de Tomás de Aquino sobre a infidelidade em geral ao tratar do segundo argumento de Sepúlveda, que afirma que tais guerras são justas, porque os índios cometem os crimes de idolatria e contra a lei natural. Farei uma exposição dos textos pertinentes da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino e da *Apologia* de Las Casas. Concluirei dizendo que Las Casas conhece bem não só a *Suma de Teologia*, mas muitas outras fontes, e a sua interpretação de Tomás é viável, embora não seja a única possível.

PALAVRAS-CHAVE: Controvérsia; Guerra; Idolatria; Infidelidade; Tomismo.

THOMAS AQUINAS AND UNBELIEF IN LAS CASAS'S APOLOGIA (C. 6-27)

ABSTRACT: In this article, I will seek to study how Bartolomé de Las Casas (1484-1566) uses some doctrines of Thomas Aquinas in a part of his work *Defense*. This work was written by Las Casas in order to refute four arguments that a contemporary of his, called Juan Ginés de Sepúlveda, proposed to defend that the wars of the Spanish against the Indians were just. I intend to examine how Las Casas uses the doctrine of Thomas Aquinas about unbelief in general in treating of the second argument of Sepúlveda, that affirms that such wars are just, because the Indians commit the crimes of idolatry and against the natural law. I will make an exposition of the pertinent texts of the *Summa of Theology* of Thomas Aquinas and of the *Defense* of Las Casas. I will conclude by saying that Las Casas knows well not only the *Summa of Theology*, but many other sources, and his interpretation of Thomas is viable, although it is not the only one possible.

KEYWORDS: Controversy; Idolatry; Thomism; Unbelief; War.

INTRODUÇÃO

Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) é conhecido como o defensor dos índios. Ele foi um espanhol, membro da Ordem Dominicana, e bispo no continente americano. Ademais, ele escreveu muitos livros nos quais procura esclarecer como os espanhóis deveriam e como não deveriam relacionar-se com os índios que viviam nas terras recém-descobertas. Há alguns estudiosos[1] dos dias de hoje que estudaram o entendimento que Las Casas tinha a respeito da doutrina de Aristóteles sobre os "escravos por natureza", que alguns adversários de Las Casas citavam para justificar que se fizessem guerras contra os índios. No entanto, há poucos estudos que exploram a compreensão que Las Casas tinha das doutrinas de Tomás de Aquino, que foi um ilustre dominicano.

Neste artigo, procurarei estudar como Las Casas, em sua obra intitulada *Apologia*, usa a doutrina de Tomás de Aquino sobre a infidelidade em geral para refutar um determinado argumento que um contemporâneo seu, Juan Ginés de Sepúlveda, propôs para sustentar que as guerras contra os índios eram justas. Sepúlveda escreveu um livro no qual apresenta quatro argumentos em favor de tais guerras. O primeiro argumento afirma que os índios são bárbaros, incultos, e escravos por natureza. O segundo, que os índios cometem os crimes de idolatria e contra a lei natural. O terceiro, que os índios praticam o sacrifício humano e o canibalismo. E o quarto, que a guerra contra os índios limpa o caminho para a pregação da fé cristã. Las Casas escreveu a obra *Apologia* para refutar esses quatro argumentos. Ela tem 63 capítulos. Eu procurarei examinar os capítulos de 6 a 27, nos quais Las Casas trata inteiramente do segundo argumento, fazendo menções a textos de Tomás de Aquino e a outros. Primeiramente, exporei os textos pertinentes da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, e posteriormente, os textos pertinentes da *Apologia*.

Em todo este trabalho, usarei a tradução[2] em inglês da *Apologia* feita por Stafford Poole e intitulada *In Defense of the Indians: The Defense of the Most Reverend Lord, Don Fray Bartolomé de Las Casas, of the Order of Preachers, Late Bishop of Chiapa, Against the Persecutors and Slanderers of the Peoples of the New World Discovered Across the Seas* - *Em Defesa dos Índios: A Defesa do Reverendíssimo Senhor Dom Frei Bartolomeu de Las Casas, da Ordem dos Pregadores, Antigo Bispo de Chiapa, Contra os Perseguidores e Difamadores dos Povos do Novo Mundo Descobertos no Além-Mar*.

Há dois dominicanos que enfatizam que Bartolomeu de Las Casas conhecia bem a *Suma de Teologia* e particularmente a questão sobre a infidelidade em geral (II-II, q.

[1] HANKE, L. *Aristotle and the American Indians: A study in race prejudice in the modern world*. Bloomington & Londres: Indiana University Press, 1959; GUTIÉRREZ, J. L. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007; TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo: A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2021.

[2] LAS CASAS, B. *In defense of the Indians. The defense of the most reverend lord, Don Fray Bartolomé de Las Casas, of the Order of Preachers, late Bishop of Chiapa, against the persecutors and slanderers of the peoples of the New World discovered across the sea*. Translated and edited by Stafford Poole. Foreword by Martin E. Marty. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1992.

10). São eles: o brasileiro Carlos Josaphat[3] e o espanhol Venancio Carro[4]. E há um autor americano, Thomas Francis Xavier Varacalli, que escreveu uma dissertação doutoral[5] na qual examina Bartolomeu de Las Casas como um filósofo político tomista. A dissertação argumenta que Las Casas intencionalmente se baseou na filosofia de Tomás de Aquino a fim de apresentar uma robusta antropologia filosófica que fosse capaz de defender a racionalidade e o autogoverno dos índios. Las Casas usa Tomás e a tradição clássica para refutar a noção de que os índios são escravos naturais, para sustentar a bondade inerente da política, para proteger os reinos indígenas das reivindicações imperiais e do poder direto do papado, e para condenar as guerras injustas na Conquista espanhola das Américas. O tomismo de Las Casas é particularmente importante, porque fornece uma alternativa ao seu grande contemporâneo Francisco de Vitória. Enquanto o tomismo de Vitória defende certos aspectos da Conquista através do direito das gentes, o tomismo de Las Casas conduz a uma condenação mais abrangente da Conquista. Uma das razões pelas quais o tomismo de Las Casas é singular é que Las Casas não aprendeu o tomismo a partir do sistema universitário. Ele nunca estudou em Paris ou Salamanca. Ao invés disso, recebeu sua instrução tomista em uma confraria dominicana. Embora Las Casas tivesse lido Vitória e correspondido com vários tomistas, ele não foi diretamente afetado pelas nuances da Escola de Salamanca. Ao invés disso, ele articula um novo tipo de tomismo.

A fim de apresentar o contexto histórico[6] em que a *Apologia* foi escrita, exporei a seguir o Sumário ou Argumento da obra que o próprio Las Casas colocou no início dela (pp. 7-9)

Em 1542, o imperador Carlos, rei da Espanha, foi informado de que os espanhóis estavam massacrando, oprimindo e escravizando os índios, os quais, por decreto do papa, pertencem ao império soberano de Castela e Leão. Por isso, ele convocou em Valladolid uma assembleia solene. Chamando vários homens especialistas e eruditos, encarregou-os de determinar se as atrocidades relatadas eram verdadeiras e de recomendar um plano adequado pelo qual tais males possam ser evitados. Por muitos dias esse assunto foi discutido em grandes debates, e ao final foram decretadas certas leis pelas quais as expedições militares contra os índios, que em espanhol se chamam conquistas, fossem proibidas. Ao mesmo tempo, foram dadas ordens para que fossem libertados todos os índios que haviam sido escravizados através dos *repartimientos* ou *encomiendas* (uma invenção satânica e inédita) quando a terra foi dividida. Ademais, todos os índios deveriam ser colocados sob a autoridade dos reis da Espanha, e os seus governantes naturais deveriam reter seu poder e jurisdição.

---

[3] JOSAPHAT, C. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino. Sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar. Chaves de leitura da Suma de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2012.

[4] CARRO, V. Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. *Anuario de Estudios Americanos*, v. 23, 1966, 109-246.

[5] VARACALLI, T. F. X. *The Thomism of Bartolomé de Las Casas and the Indians of the New World*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Baton Rouge, 2016.

[6] Para mais informações sobre tal contexto histórico, ver: HANKE, L. *All mankind is one: A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the religious and intellectual capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974.

Essa iniciativa despertou a ira dos espanhóis cuja riqueza crescia através de seus atos de violência, roubo e pilhagem praticados contra os índios. Indignados, reclamaram que o imperador estava roubando a sua propriedade, como se esta fosse legítima. Como resultado, alguns deles se rebelaram contra o imperador. Outros procuraram homens de reputação erudita para atacar as leis imperiais com argumentos legais sólidos, a fim de convencer o imperador para que as leis fossem abolidas ou ao menos suspensas. E isso foi o que aconteceu com algumas leis, não porque fossem injustas, mas porque o imperador temia uma insurreição ainda mais violenta.

Esses espanhóis encontraram um defensor de sua opinião em um homem erudito, embora não erudito o suficiente, chamado Ginés Sepúlveda, o cronista real, que compôs um pequeno livro, embelezado com flores de eloquência, intitulado *Sobre As Justas Causas da Guerra*. Neste livro, ele ataca as Novas Leis, sem as citar explicitamente, e defende as guerras passadas e futuras dos espanhóis contra os índios e aprova a escravidão, isto é, a *encomienda*.

Sepúlveda propõe alguns argumentos falsos que favorecem os anseios mais gananciosos dos tiranos, distorcendo textos dos livros sagrados e das doutrinas dos filósofos e padres mais santos e sábios. Baseando-se nas falsas acusações feitas sobre os índios pelos inimigos deles, isto é, os espanhóis, ele falsamente difama a maior parte da raça humana que a providência divina espalhou pelas vastas extensões das Índias.

Quando soube que tal livro havia sido escrito por Sepúlveda e pôde ler um sumário em espanhol dele, o bispo de Chiapa escreveu a seguinte *Apologia* ou *Defesa* dos índios. Ele a dedicou ao príncipe Felipe, que na época foi nomeado por seu pai Carlos para governar este reino. A *Apologia* ou *Defesa* inclui a resposta aos quatro argumentos pelos quais Sepúlveda defende as expedições espanholas e os *repartimientos*. Quando o bispo refutou Sepúlveda na Universidade de Alcalá de Henares e toda ela condenou a opinião de Sepúlveda e a proibiu de ser publicada, a disputa entre o bispo e Sepúlveda chegou aos ouvidos do imperador. No ano de 1551, o imperador mandou que juristas e teólogos notáveis se reunissem com os membros do Conselho das Índias para ouvir o bispo e Sepúlveda e decidir o que seria melhor para o interesse público.

Primeiro, Sepúlveda teve a oportunidade de falar por um dia. E depois eles ouviram o bispo falar por cinco dias. O bispo leu a sua *Apologia* ou *Defesa* inteira, capítulo por capítulo. Finalmente, após muito debate, a comissão julgou que as expedições são malignas, ilegais, injustas e, portanto, devem ser banidas no futuro. Entretanto, quanto aos *repartimientos*, eles não proferiram decisão, porque ainda havia rebelião de alguns opressores nos reinos do Peru, e outras províncias estavam num estado de confusão.

Isto posto, podemos começar o estudo[7].

---

[7] Outras obras relevantes de Las Casas quanto ao assunto deste artigo são: LAS CASAS, B. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião. Obras completas I*. Coordenação geral, introduções e notas de Frei Carlos Josaphat. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005; LAS CASAS, B. *Liberdade e justiça para os povos da América. Oito Tratados Impressos em Sevilha em 1552. Obras completas II*. Coordenação geral, introduções e notas de

1 A INFIDELIDADE EM GERAL NA SUMA DE TEOLOGIA

A seguir, irei expor o conteúdo de uma questão da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, situada na Segunda Parte da Segunda Parte: a questão 10, sobre a infidelidade em geral. No prólogo dessa parte da obra, Tomás anuncia que tratará das três virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e das quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança). E em cada virtude, procederá do seguinte modo: (1) tratará da própria virtude, (2) do dom que corresponde a ela, (3) dos vícios que se opõem a ela, e (4) dos preceitos afirmativos e negativos relacionados a ela. A questão 10, sobre a infidelidade em geral, se enquadra entre os vícios que se opõem à virtude da fé. No entanto, não será possível, nem necessário, expor o conteúdo total de todos os doze artigos dessa questão. Em vez disso, procurarei expor os pontos essenciais dos artigos que Las Casas cita explicitamente em sua obra. Apresentarei uma leitura bem próxima da tradução em português da *Suma de Teologia*[8]. Podemos agora proceder à exposição.

Na questão 10, o artigo 1 pergunta: a infidelidade é pecado? A resposta é afirmativa. A infidelidade pode ser entendida de dois modos. Primeiramente, no sentido de pura negação, e assim se diz que infiel é aquele que não tem fé. De outro modo, entende-se a infidelidade como oposição à fé, recusando-se a prestar ouvidos à fé ou desprezando-a. E neste sentido a infidelidade é pecado. Considerada no sentido de pura negação, como no caso daqueles que jamais ouviram falar das verdades da fé, a infidelidade não tem razão de pecado, mas de punição, pois tal ignorância das coisas divinas é consequência do pecado do primeiro pai. Os que assim são infiéis são condenados por causa de outros pecados, que não podem ser perdoados sem a fé, mas não por causa do pecado de infidelidade.

Em resposta a três objeções, Tomás faz alguns esclarecimentos adicionais. Em certo sentido, a infidelidade é contra a natureza, pois não é próprio da natureza opor-se à inspiração interior e à pregação exterior da verdade. Considerada no sentido de pura negação, a infidelidade não é pecado, pois não é voluntária e nem pode ser evitada. A infidelidade, enquanto pecado, nasce do pecado da soberba, que induz o homem a não submeter seu intelecto às regras da fé e à sadia compreensão dos Padres.

O artigo 2 pergunta: a infidelidade está no intelecto como em seu sujeito? A resposta é afirmativa.

O artigo 3 pergunta: a infidelidade é o maior dos pecados? A resposta é afirmativa.

O artigo 4 pergunta: toda ação do infiel é pecado? A resposta é negativa.

O artigo 5 pergunta: há várias espécies de infidelidade? A resposta é afirmativa.

O artigo 6 pergunta: a infidelidade dos gentios ou dos pagãos é mais grave que as outras? A resposta é negativa.

O artigo 7 pergunta: deve-se disputar publicamente com os infiéis? A resposta é afirmativa.

Frei Carlos Josaphat. Tradução de Hélio Lucas et al. São Paulo: Paulus, 2010.

[8] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Volume 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

O artigo 8 pergunta: os infiéis devem ser compelidos a aceitar a fé? A resposta é afirmativa. Entre os infiéis, há os que nunca receberam a fé, como os gentios e os judeus. E eles de nenhum modo são compelidos à fé para crer, pois crer é ato da vontade. No entanto, se os fiéis tiverem poder para tanto, devem compelir os infiéis a não lhes impedirem a fé com blasfêmias, sugestões maldosas ou ainda por abertas perseguições. É por isso que os fiéis cristãos frequentemente movem guerra aos infiéis, não para obrigá-los a crer, mas para compeli-los a não impedir a fé em Cristo. Mesmo que os cristãos mantivessem os infiéis vencidos e cativos, lhes deixariam a liberdade de querer crer ou não. Porém, outros são infiéis que outrora tiveram fé e a professam, como os hereges e os apóstatas. E esses devem ser forçados, mesmo fisicamente, a cumprir o que prometeram e a conservar o que uma vez receberam.

O artigo 9 pergunta: pode-se ter comunhão com os infiéis? A resposta é negativa. A Igreja não proíbe aos fiéis a comunhão com os infiéis, pagãos ou judeus, que de nenhum modo receberam a fé dos cristãos, porque não tem como julgá-los por um julgamento espiritual, mas temporal, em determinado caso, quando, vivendo entre cristãos, cometam alguma falta e sejam punidos pelos fiéis temporalmente. Mas a título de pena, a Igreja proíbe aos fiéis ter comunhão com os infiéis que se desviaram da fé recebida, ou corrompendo-a como os hereges, ou abandonando-a totalmente como os apóstatas.

Em resposta a uma objeção (a 2ª), Tomás faz um esclarecimento adicional. A Igreja não profere sentença contra os infiéis infligindo-lhes uma pena espiritual. Ela tem competência, entretanto, sobre alguns dentre eles para infligir uma pena temporal. Por isso, a Igreja, às vezes, por causa de faltas especiais, priva alguns infiéis da comunhão com os fiéis.

O artigo 10 pergunta: podem os infiéis ter autoridade ou domínio sobre os fiéis? A resposta é negativa.

O artigo 11 pergunta: os ritos dos infiéis devem ser tolerados? A resposta é afirmativa. Os ritos dos infiéis pagãos, que nada de verdade ou de utilidade apresentam, não devem ser tolerados a não ser para evitar algum mal, isto é, o escândalo ou o dissídio que poderiam provir ou o impedimento da salvação daqueles que, aos poucos, se tolerados, se converteriam à fé. Por isso, também os ritos de heréticos e de pagãos a Igreja às vezes tolerou, quando era grande a multidão de infiéis.

O artigo 12 pergunta: os filhos dos judeus e demais infiéis devem ser batizados contra a vontade dos pais? A resposta é negativa. A prática da Igreja tem máxima autoridade que deve ser sempre e em tudo seguida. A própria doutrina dos doutores católicos encontra na Igreja a sua autoridade. Por isso, deve-se apoiar mais na autoridade da Igreja do que na de Agostinho ou Jerônimo ou de qualquer doutor. Mas nunca foi uso da Igreja batizar os filhos de judeus contra a vontade dos pais. Parece, portanto, perigoso introduzir essa nova proposta, contra o costume da Igreja.

A propósito, é pertinente também expor os pontos essenciais de um outro artigo de uma outra questão da *Suma de Teologia*: o artigo 1 da questão 40 da Segunda Parte da

Segunda Parte. Essa questão 40 é sobre a guerra e se enquadra entre os vícios que se opõem à virtude da caridade. O seu artigo 1 é bem conhecido e pressuposto por Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda. Há um livro[9] sobre o tema da guerra e da paz em Tomás de Aquino, e há um livro[10] e um artigo[11] que permitem considerar a visão de Tomás sobre a guerra e a paz entre quatro perspectivas sobre a guerra e a paz que foram propostas na história do cristianismo.

Na questão 40, o artigo 1 pergunta: guerrear é sempre um pecado? A resposta é negativa. Para que uma guerra seja justa, são requeridas três condições. Primeira: a autoridade do príncipe, sob cuja ordem deve-se fazer a guerra. Não compete a uma pessoa privada declarar uma guerra, pois pode fazer valer seu direito no tribunal de seu superior. O cuidado dos negócios públicos foi confiado aos príncipes, e a eles compete velar pelo bem público da cidade, do reino, ou da província submetida à sua autoridade. Assim como os príncipes defendem o bem público licitamente pela espada contra os perturbadores internos, assim também compete-lhes defendê-lo pela espada da guerra contra os inimigos exteriores. Segunda: uma causa justa. Requer-se que o inimigo seja atacado em razão de alguma culpa ou injustiça. Terceira: uma reta intenção naqueles que fazem a guerra, para que se pretenda promover o bem ou evitar o mal. Mesmo se for legítima a autoridade daquele que declara a guerra e justa a sua causa, pode acontecer, contudo, que a guerra se torne ilícita por causa de uma intenção má.

2 TOMÁS DE AQUINO E A INFIDELIDADE NA APOLOGIA (C. 6-27)

A seguir, irei expor o conteúdo de uma parte da *Apologia* de Bartolomeu de Las Casas, abrangendo os capítulos de 6 a 27 dessa obra. Nessa parte, Las Casas procura refutar o segundo argumento de Juan Ginés de Sepúlveda. De acordo com Las Casas, no resumo que faz da posição inteira de Sepúlveda (pp. 11-16), tal argumento tem quatro pontos. O argumento diz que, no Antigo Testamento, Deus ordenou guerras justas contra nações idólatras. Ademais, o santo Cipriano faz o mesmo argumento a partir do Antigo Testamento. Ademais, a opinião mais comum entre os doutores é a de que os pagãos que não observam a lei natural podem ser punidos pelos cristãos. E, por fim, Caetano está correto ao dizer que não se pode fazer guerra aos infiéis em razão da infidelidade deles, mas nós podemos concluir que pode-se fazer guerra aos infiéis em razão da idolatria deles. No entanto, não será possível, nem necessário, expor o conteúdo total de tais capítulos da *Apologia*. Em vez disso, procurarei expor os pontos essenciais deles, com destaque para as citações diretas das obras de Tomás de Aquino, principalmente a *Suma de Teologia*. Passemos à exposição.

---

[9] REICHBERG, G. *Thomas Aquinas on war and peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
[10] FAHEY, J. *War and the Christian conscience: Where do you stand?* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.
[11] FAHEY, J. Uma visão geral de quatro tradições sobre guerra e paz na história cristã. *Perspectivas*, v. 8(3), 2023, 224-246.

Capítulo 6: os infiéis que jamais adotaram a fé em Cristo e que não são súditos de cristãos não podem ser punidos pelos cristãos, nem pela Igreja, por nenhum crime (p. 55).

Os infiéis que nunca aceitaram a fé em Cristo não são sujeitos em ato, mas apenas em potência ou hábito, a Cristo e à Igreja, como diz Tomás de Aquino[12] (p. 60).

Capítulo 7: Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*, II-II, q. 12, a. 2, co.) afirma: "Não cabe à Igreja punir a infidelidade dos que nunca receberam a fé, segundo aquilo do Apóstolo: 'E que tenho eu de julgar os de fora?' (1Cor 5,12)" (p. 64).

Não compete à Igreja extirpar a idolatria pela força, nem punir os idólatras (p. 65).

Tomás de Aquino afirma que os pagãos devem ser tolerados e atraídos à fé, e não compelidos pela violência (*Suma de Teologia*, II-II, q. 10, a. 11, co.). Ensinar é cristão, compelir é tirânico (p. 69).

Capítulo 8: apresentam-se seis argumentos, de uma série de dez, no sentido de sustentar que nem a Igreja, nem os governantes cristãos podem punir pagãos idólatras (p. 71).

No sexto argumento, afirma-se: todo aquele que ensina que a infidelidade dos pagãos não pode ser punida pela Igreja deve admitir também que a idolatria dos pagãos não pode ser punida pela Igreja, pois a idolatria vem junto com a infidelidade e é um pecado menor que a infidelidade (p. 78).

Capítulo 9: apresenta-se o sétimo argumento. Quando os infiéis idólatras que nunca ouviram sobre a fé cristã cometem pecados fora dos territórios cristãos, nem a Igreja e nem os seus membros podem puni-los, pois não têm jurisdição sobre eles (p. 84).

Capítulo 10: apresentam-se os argumentos oitavo, nono e décimo. Décimo argumento: no caso dos infiéis que nunca adotaram a fé cristã, a conversão deles deve começar não com a punição de seus pecados, mas com uma oferta de perdão e uma exortação à penitência, como se lê em Lucas 24,47-49 (pp. 87-88).

O primeiro e principal meio pelo qual as pessoas são salvas é paixão do Filho de Deus, enquanto o segundo meio, pressupondo a graça divina, é a pregação do evangelho de acordo com o mandamento, a forma e a instrução dados por Cristo (p. 89).

Capítulo 11: assim como o evangelho deve ser anunciado a gregos, latinos, citas, bárbaros, etc., assim também nenhuma distinção deve ser feita em relação a qualquer nação, não importando o quanto estiver envolvida em crimes temerários e vícios horríveis de idolatria ou qualquer outro tipo de mal (p. 94).

Capítulo 12: tudo o que foi dito anteriormente é apoiado pelas palavras de Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*, II-II, q. 10, a. 12, co.): "A prática da Igreja tem máxima autoridade que deve ser sempre e em tudo seguida. [...] Por isso, deve-se apoiar mais na autoridade da Igreja do que na de Agostinho ou Jerônimo ou de qualquer doutor". Nunca a

[12] *Suma de Teologia*, III, q. 8, a. 3, ad 1: "Os infiéis, embora não pertençam à Igreja em ato, a ela pertencem em potência. Essa potência tem um duplo fundamento: primeiro e principalmente, no poder de Cristo, que é suficiente para a salvação de todo o mundo; em segundo lugar, na liberdade de arbítrio".

Igreja começou a difundir a verdade do evangelho pela punição dos pecados dos pagãos. Ao invés disso, atraiu os pagãos à fé pela gentileza, suavidade e caridade, oferecendo o perdão de todos os pecados. A Igreja entende que Cristo reservou a si mesmo o julgamento de tais pecados e não conferiu tal julgamento a ela (p. 98).

Capítulo 13: Sepúlveda afirma que se deve fazer guerra aos índios, porque, nos livros do Deuteronômio e Josué, Deus ordenou a destruição das sete nações que habitavam a Terra Prometida. No entanto, deve-se responder que Deus não ordenou a destruição de todas as outras nações do mundo, que eram todas idólatras. Deus só ordenou a destruição de algumas nações idólatras, porque havia nelas alguma causa especial (habitar a Terra Prometida), e não apenas a idolatria (pp. 104-105).

Capítulo 14: Sepúlveda também afirma que, segundo São Cipriano, toda nação idólatra deve ser exterminada. Logo, Sepúlveda conclui que se deve fazer guerra aos índios (p. 112). Em resposta, deve-se dizer que as palavras de Cipriano constituem uma exortação a que os católicos perseverem na fé cristã que eles adotaram. Cipriano, ao citar o Deuteronômio, se refere àqueles que, uma vez tendo ouvido e adotado a verdade do evangelho, retornaram à idolatria, e por isso deviam ser punidos. Os índios, no entanto, jamais ouviram a verdade do evangelho (p. 114-115).

Capítulo 15: início da explicação dos seis casos em que a Igreja pode punir os pagãos (p. 116).

Deve-se pressupor que há três maneiras pelas quais a Igreja pode exercer jurisdição temporal sobre infiéis[13]. A primeira é quando os infiéis estão habitualmente ou em ato sujeitos à Igreja ou a algum membro da Igreja. Os hereges se incluem aqui. Os judeus e mouros que são súditos de governantes cristãos também se incluem aqui. A segunda é quando a Igreja tem habitualmente jurisdição contenciosa sobre os infiéis, somente na medida em que possa reduzir essa jurisdição ao ato quando ocorre um caso ou quando há uma causa contínua (p. 117).

Portanto, a Igreja pode exercer jurisdição contenciosa sobre todos os infiéis de qualquer tipo em seis casos. O primeiro caso é se os infiéis injustamente possuem reinos dos quais injustamente despojaram uma nação cristã, especialmente se cristãos vivem neles (pp. 118-119).

O segundo caso é se os pagãos praticam a idolatria em províncias que antes estavam sob jurisdição cristã (p. 119).

Os exemplos do Antigo Testamento de punição divina a pagãos devem ser admirados e não imitados. E certos pecados foram punidos por Deus logo no início, para dar um exemplo severo às futuras pessoas (p. 121).

Capítulo 16: quando Inocêncio IV diz que, se um pagão pecar contra a lei natural ou adorar ídolos, ele pode ser punido pelo papa, ele não pretende falar de todos os infiéis, mas apenas dos infiéis que vivem em terras que antes pertenciam a cristãos ou dos infiéis que são súditos de fato e de direito de governantes cristãos (p. 125).

[13] A terceira maneira será vista no capítulo 37, que não será estudado neste artigo.

Capítulo 17: conclusão: seria ilegítimo punir os índios, ao menos por um julgamento humano, meramente porque adoram ídolos. Nenhuma pessoa pode ser punida, ao menos por um julgamento humano, se ela é insuperavelmente ou provavelmente ignorante de que o ato que ela realiza é proibido ou de que o ato que ela deixa de realizar é exigido, mesmo que isso esteja relacionado com a fé (p. 127).

Capítulo 18: no entanto, há uma afirmação de São João Damasceno de que o conhecimento sobre Deus está naturalmente implantado nas mentes dos homens, e o primeiro conhecimento sobre Deus é que Deus existe. Logo, a existência de Deus é uma verdade autoevidente (p. 130).

Deve-se responder que é verdade que um conhecimento vago e comum sobre Deus está naturalmente implantado nas mentes dos homens. Mas a respeito de quem ele é, ou se ele é um ou muitos, isso não é conhecido a partir dessa consideração comum. E a proposição de que Deus existe não é autoevidente, mas precisa ser demonstrada a partir do que é conhecido melhor por nós, ou seja, a partir dos efeitos, como ensina Tomás de Aquino na *Suma de Teologia*, I, q. 2, a. 1 (p. 131).

A proposição de que os infiéis negativos (como os índios) são insuperavelmente ignorantes é tomada de Agostinho e Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*, II-II, q. 10, a. 1). Segundo eles, tais infiéis são condenados não porque carecem de fé, a qual nunca lhes foi pregada, mas por causa de outros pecados deles que não podem ser perdoados sem a fé. A proposição de que há um só Deus é um assunto de fé, e como tais idólatras não podem ser instruídos sobre a verdade da fé pelos seus próprios esforços ou pelos seus anciãos, segue-se que eles são insuperavelmente ignorantes da existência de Deus e mais ainda de que Deus é trino e uno (p. 132).

Os infiéis negativos (como os índios) não são obrigados a acreditar, a não ser que a fé lhes seja plenamente apresentada e explicada por ministros adequados, nos quais qualquer pessoa prudente deveria confiar por causa do exemplo brilhante de suas vidas. A razão para isso é que as verdades de fé estão inteiramente acima das faculdades naturais do homem. Por isso, uma pessoa só deve acreditar nelas da maneira que lhe for possível, ou seja, por meio de suficientes testemunhos, que podem ser ou um milagre realizado para confirmar tal ensinamento, ou razões eficazes que conduzem à crença, ou outra coisa que realize a função de um milagre. Há uma coisa suficientemente eficaz: a vida cristã e irrepreensível dos pregadores, pela qual os mistérios da fé se tornam acreditáveis (pp. 133-134).

Capítulo 19: no entanto, há um argumento que afirma o seguinte: não há ignorância insuperável a respeito das coisas que são de fé e da lei divina e necessárias à salvação, porque, se os infiéis fizerem o que está neles, Deus prontamente os iluminaria pela graça, como diz Tomás de Aquino[14]. Portanto, se eles não forem iluminados, a culpa é deles, por

[14] *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1: "Pois pertence à providência de Deus providenciar para cada homem as coisas necessárias à salvação, desde que o homem, de sua parte, não coloque obstáculos. Pois, se alguém fosse criado de

não fazerem o que está neles, e assim eles pecam. E então, em razão desse pecado, eles podem ser punidos, até mesmo por um tribunal humano. A isto se responde assim: em primeiro lugar, como diz Tomás de Aquino[15], uma pessoa é auxiliada por Deus de três modos para acreditar (por um chamado interior, pelo ensino e pregação exterior, ou por milagres exteriores). Portanto, se uma pessoa não é auxiliada por Deus de nenhum modo, ela não peca ao não acreditar ou ao não receber a graça, pois neste caso a vontade de Deus não é iluminá-la. Em segundo lugar, mesmo que haja pecado no infiel negativo, a punição por esse pecado é reservada apenas ao julgamento divino. Ademais, é difícil ou impossível a um juiz humano distinguir entre aqueles que são acometidos por ignorância insuperável e aqueles que não o são, visto tratar-se de pecado oculto (pp. 137-139).

Capítulo 20: o teólogo Agostinho de Ancona afirma que todas as criaturas são sujeitas ao papa (p. 141).

A isto se responde que o papa não pode governar os anjos ou todas as pessoas, pois não governa as pessoas que alcançaram o fim, isto é, os cidadãos bem-aventurados da cidade celestial. Ele tem poder apenas sobre os peregrinos, isto é, aqueles que se esforçam na direção do reino celestial pela fé. Os infiéis não são peregrinos, mas viandantes. O papa não tem poder em ato sobre estes (p. 143).

Os índios são imunes, direta ou indiretamente, às penas espirituais e mais ainda às penas temporais que o papa possa querer impor a eles (p. 147).

Capítulo 21: o que foi dito no capítulo anterior está em acordo com o que Tomás de Aquino afirma na *Suma de Teologia*, II-II, q. 10, a. 9: a Igreja não tem como fazer um julgamento espiritual sobre os infiéis que nunca receberam a fé cristã, mas pode fazer um julgamento temporal quando eles cometem algum crime enquanto vivem entre os cristãos e são punidos pelos cristãos temporalmente. Ademais, a Igreja não inflige pena espiritual aos infiéis, mas pode infligir a alguns deles uma pena temporal (p. 150).

Tomás de Aquino ensina que a Igreja não tem jurisdição geral sobre todos os infiéis, mas tem apenas jurisdição contenciosa sobre alguns infiéis. A Igreja não se intromete indiscriminadamente a julgar os crimes de todos os infiéis, nem todos os seus crimes, nem em todos os casos (pp. 150-151).

Os imperadores romanos não eram senhores do mundo inteiro, mesmo quando o poder romano era mais amplo pelo mundo. E hoje o Império Romano não se estende, nem de fato nem de direito, para além das fronteiras da Igreja Católica (p. 152).

Capítulo 22: Agostinho de Ancona também afirma que os pagãos que pecam contra a natureza podem ser punidos pelo papa, porque uma pessoa pode justamente ser punida por causa da violação de uma lei que ela aceita. Os pagãos aceitam a lei natural e o papa é

tal maneira na floresta ou entre lobos e seguisse a condução da razão natural com um desejo pelo que é bom e uma aversão ao mal, deve-se certamente sustentar que Deus, por uma inspiração interior, revelaria as coisas que devem ser acreditadas por necessidade, ou ele enviaria algum pregador da fé, como enviou Pedro a Cornélio (Atos 10) [tradução feita a partir do texto em inglês que está na obra traduzida de Las Casas].

[15] *Quodlibet* II, q. 4, a. 1, co.

o guardião da lei natural. Logo, o papa pode punir todos os pagãos que violam a lei natural (p. 154).

Há três respostas a isso. A primeira é que muitos crimes abomináveis são cometidos contra a lei natural e a lei divina positiva, cujo defensor primário é o papa e cujo defensor secundário é o juiz competente. É a obrigação deles punir esses crimes em seus súditos. Porém, em muitos casos, nem o papa, nem qualquer outro juiz têm o poder para punir tais crimes mesmo em seus próprios súditos, porque esses crimes pertencem expressamente ao julgamento divino (pp. 154-155).

Capítulo 23: a segunda resposta é que Deus não indicou apenas o papa como o guardião da lei natural, mas também reis, príncipes e juízes, mesmo que sejam pagãos. Assim, um infiel que não observa a lei natural deve ser punido não por um governante estrangeiro, mas pelo seu próprio governante (pp. 158-159).

E a terceira resposta é que a Igreja não pune os crimes dos infiéis que são sujeitos a ela ou aos seus membros, se os crimes forem cometidos precisamente contra Deus, exceto no caso de serem prejudiciais à religião cristã (p. 160).

Capítulo 24: ademais, Agostinho de Ancona argumenta que os infiéis foram julgados e condenados pela Igreja. A isto se responde que, se ele quer dizer que a Igreja julga e condena os pagãos com julgamento católico, julgando pela certeza de sua fé que eles serão condenados ao fogo eterno, não negamos, pois fora da Igreja não há salvação. Porém, ela não os julga ou condena por um julgamento de jurisdição contenciosa, de tal modo que ela possa puni-los por crimes que estejam fora dos seis casos que estão sendo enumerados (p. 163).

O terceiro caso de jurisdição contenciosa é se os infiéis blasfemam a Cristo, ou aos santos, ou à religião cristã, com malícia, com conhecimento e com insulto, por ódio e desprezo da verdade cristã. No entanto, se os pagãos falam de maneira blasfema sobre a religião cristã, sem saber o que fazem, mas apenas por ira em relação aos cristãos que os maltrataram e prejudicaram, como os índios da província de Jalisco, eles não são blasfemos (p. 165).

Alguns argumentam que a idolatria é uma blasfêmia contra Deus, e por isso se pode fazer guerra aos idólatras, como parece admitir Tomás de Aquino na *Suma de Teologia*, II-II, q. 10, a. 8, co[16]. A isto se responde que a idolatria pode ser uma blasfêmia, mas não cabe à Igreja punir os idólatras. Tomás se refere ao caso daqueles que, com conhecimento e malícia, são blasfemos e obstruem a pregação do evangelho, com a intenção de que ninguém o receba. Caetano e Francisco de Vitória explicam, em seus comentários, essa passagem da *Suma de Teologia*. A Igreja não pune toda e qualquer blasfêmia, como ritos e cerimônias de seitas infiéis, nem mesmo quando são súditos de cristãos (pp. 166-167).

Capítulo 25: o quarto caso é se os pagãos impedem deliberadamente a difusão da fé e se, por palavra ou ato, atacam aqueles que desejam adotar a fé ou que já a adotaram, ou

[16] *Suma de Teologia*, II-II, q. 10, a. 8, co.: “São, porém, compelidos pelos fiéis, se eles tiverem poder para tanto, a não lhes impedirem a fé, com blasfêmias, sugestões maldosas ou ainda por abertas perseguições”.

se tentam fazer isso por solicitações e suborno. Infiéis desse tipo são os turcos e mouros, que não desconhecem os ensinamentos cristãos (pp. 168-171).

Os índios mataram alguns pregadores da fé, não porque eram pregadores, mas porque eram espanhóis, que estavam na companhia de homens armados e violentos, que infligiram muitos danos aos índios, dando uma justa causa a estes (p. 172).

A guerra contra os infiéis só pode ser justa quando somente os governantes ou reis impedem maliciosamente a pregação do evangelho. Mas, se tanto os governantes quanto os súditos se recusam a ouvir ou receber os pregadores cristãos, então não podem ser obrigados pela guerra a deixar estes entrar (p. 172-173).

Se os pregadores são acompanhados pelo estrondo das armas ao entrarem para anunciar o evangelho para qualquer povo, por esse mesmo fato se tornam indignos de ter suas palavras acreditadas. O evangelho não tem nada a ver com armas de fogo. O arauto do evangelho não tem nada a ver com ladrões armados (p. 173).

O homem é obrigado a acreditar, na medida em que Deus o ajude a acreditar. Deus o ajuda a acreditar por inspiração oculta, pelo ensino, ou por milagres. Interpretamos essas três coisas como milagres de Deus. Se elas faltarem, o mundo inteiro estaria desculpado, caso não acreditasse (p. 174).

Capítulo 26: poder-se-ia alegar que a Igreja tem a obrigação de pregar o evangelho a todas as nações, e por isso podemos compeli-las a ouvir a verdade do evangelho. No entanto, não podemos forçar os infiéis a ouvir o evangelho, por quatro razões. Primeira, como os infiéis não podem ser forçados a receber a fé, muito menos podem ser forçados a ouvir as palavras do evangelho, que são o caminho para a fé. Segunda, como a Igreja nunca força os infiéis que são seus sujeitos (como os judeus e os sarracenos que são súditos de governantes cristãos) a ouvir a palavra de Deus, os infiéis que não são seus sujeitos nem de direito nem de fato não devem ser forçados a ouvir a palavra de Deus. Terceira, onde quer que o evangelho seja pregado, considera-se que o mandamento de Cristo foi cumprido, e aqueles que não querem ouvir os pregadores trazem a culpa a si mesmos e prestarão contas a Deus. Quarta, Cristo não ensinou que aqueles que se recusam a ouvir o evangelho devem ser forçados ou punidos, mas que ele reservará para si mesmo a punição deles no dia do juízo (pp. 175-177).

Sem nenhuma arma, mas apenas com a palavra de Cristo e com suavidade, Las Casas levou à fé algumas províncias de Tecultan que são parte do reino da Guatemala (p. 180).

Capítulo 27: o quinto caso em que a Igreja pode reduzir ao ato a jurisdição contenciosa é se os infiéis invadirem as nossas províncias, como costumam fazer os turcos e os sarracenos. Pertence à lei natural a autodefesa contra inimigos públicos. Tomás de Aquino se refere aos casos terceiro, quarto e quinto na *Suma de Teologia*, II-II, q. 10, a. 8, co[17]. (pp. 183-185).

[17] *Suma de Teologia*, II-II, q. 10, a. 8, co.: "São, porém, compelidos pelos fiéis, se eles tiverem poder para tanto, a não lhes impedirem a fé, com blasfêmias, sugestões maldosas, ou ainda por abertas perseguições. E por isso os fiéis cris-

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dividirei os vinte e dois capítulos vistos acima em dez partes sequenciais, a fim de apresentar um resumo deles.

Primeira parte (c. 6-7): duas afirmações. Os infiéis que jamais adotaram a fé cristã e que não são súditos de cristãos não podem ser punidos pelos cristãos, nem pela Igreja, por nenhum crime. Não compete à Igreja extirpar a idolatria pela força.

Segunda parte (c. 8-10): dez argumentos em favor da afirmação: nem a Igreja, nem os governantes cristãos podem punir pagãos idólatras.

Terceira parte (c. 11-12): confirmação dos dez argumentos. O evangelho deve ser anunciado pacificamente a todas as nações, sem distinção. A prática da Igreja tem máxima autoridade, e uma das práticas da Igreja sempre foi pregar a verdade do evangelho pela gentileza, suavidade e caridade, oferecendo o perdão de todos os pecados. O julgamento de tais pecados é reservado a Cristo.

Quarta parte (c. 13-14): refutação de argumentos feitos a partir do Antigo Testamento. Deus não ordenou a guerra contra algumas nações idólatras por causa da idolatria apenas, mas por uma outra causa especial (habitar a Terra Prometida). E Deus ordenou a guerra contra algumas nações idólatras, porque já tinham recebido a fé e retornaram à idolatria antiga.

Quinta parte (c. 15-16): primeiro e segundo caso. Há seis casos em que a Igreja pode punir os pagãos ao exercer uma jurisdição contenciosa. O primeiro caso é se os infiéis injustamente possuem reinos dos quais injustamente despojaram uma nação cristã. O segundo caso é se os pagãos praticam a idolatria em províncias que antes estavam sob jurisdição cristã.

Sexta parte (c. 17-19): não se pode punir uma pessoa, se ela é insuperavelmente ou provavelmente ignorante de que realiza um ato proibido ou deixa de realizar um ato exigido, mesmo que isso esteja relacionado com a fé. O conhecimento da existência de Deus não é autoevidente. Os índios são insuperavelmente ignorantes de que Deus é trino e uno. Mesmo que haja pecado no infiel negativo, a punição por esse pecado é reservada apenas ao julgamento divino. E é difícil ou impossível a um juiz humano distinguir entre aqueles que são acometidos por ignorância insuperável e aqueles que não o são, visto tratar-se de pecado oculto.

Sétima parte (c. 20-24): refutação de opiniões de Agostinho de Ancona. O papa não tem poder em ato sobre os infiéis, como os índios, e não pode puni-los com penas espirituais e temporais. Tomás de Aquino ensina que a Igreja não tem jurisdição geral sobre todos os infiéis, mas tem apenas jurisdição contenciosa sobre alguns infiéis. O imperador romano não é senhor do mundo inteiro. Um infiel que não observa a lei natural deve ser punido não por um governante estrangeiro, mas pelo seu próprio governante. Alguns crimes contra a lei natural pertencem apenas ao julgamento divino.

tãos movem frequentemente guerra aos infiéis, não para obrigá-los a crer [...], mas para compeli-los a não impedir a fé em Cristo".

Oitava parte (c. 24): terceiro caso. O terceiro caso de jurisdição contenciosa é se os infiéis blasfemam a Cristo, ou aos santos, ou à religião cristã, com malícia, com conhecimento e com insulto, por ódio e desprezo da verdade cristã. A idolatria pode ser uma blasfêmia, mas não cabe à Igreja punir os idólatras.

Nona parte (c. 25-27): quarto caso. O quarto caso é se os pagãos impedem deliberadamente a difusão da fé e se, por palavra ou ato, atacam aqueles que desejam adotar a fé ou que já a adotaram. A Igreja tem a obrigação de pregar o evangelho a todas as nações, mas não pode forçar os infiéis a ouvir o evangelho.

Décima parte (c. 27): quinto caso. O quinto caso é se os infiéis invadem as províncias dos cristãos; a autodefesa pertence à lei natural.

Após ter estudado todos esses vinte e dois capítulos, pude entender que as fontes que Las Casas cita são muitas e variadas, com prioridade para as Sagradas Escrituras (principalmente o Novo Testamento), seguidas dos doutores católicos, como Tomás de Aquino, seguidos dos filósofos, como Aristóteles. Toda a construção argumentativa de Las Casas busca fazer uma harmonização das várias fontes e uma rejeição de certos argumentos de outros autores ou uma refutação de certas interpretações das mesmas fontes. Las Casas mostra que conhece não apenas a parte moral e prática da *Suma de Teologia*, isto é, a Segunda Parte, e certamente a questão sobre a infidelidade em geral, mas também a Primeira e a Terceira, além de muitas outras obras de Tomás. O uso que Las Casas faz das doutrinas de Tomás de Aquino é legítimo, pois a interpretação que ele faz de tais doutrinas é viável, embora não seja a única possível. Segundo Carlos Josaphat, essa interpretação é a boa chave de leitura da *Suma de Teologia*.

Quero, então, finalizar sintetizando as palavras de Carlos Josaphat[18] sobre a relação entre Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas.

Bartolomeu de Las Casas não fez da *Suma de Teologia* um martelo esmagador de heresias. Sua atitude audaciosa e criativa está em não confundir o valor e o rigor da doutrina com qualquer ortodoxia intolerante e excludente. Ele apregoa que “o único modo de transmitir a verdadeira religião” é a estima de todos os parceiros que aí estão em busca da verdade. Concretamente, o anúncio do evangelho aos índios da América exige a confiança na liberdade, na capacidade de inteligência e acolhida desses jovens povos, de quem espera a construção do novo modelo de uma Igreja, sem as taras da ambição de poder, de prestígio e de riqueza que desfigurava a cristandade na metrópole dominadora. Las Casas parece ter mostrado simplesmente que o paradigma filosófico e teológico do seu mestre medieval se afirma mais sólido e mais fecundo quando os horizontes do mundo se alargam e os povos se veem na necessidade de se entender sobre o essencial, na busca da justiça e de um direito internacional.

Com Francisco de Vitória e mais ainda com Las Casas, a mensagem de Tomás passou a revelar a imensa riqueza de suas virtualidades. Mais do que nas estreitezas

[18] Ver o livro de Josaphat (pp. 880-881), citado na introdução deste artigo.

do mundo feudal e do ortodoxismo medieval, o mestre resplandece na originalidade de seu gênio, quando posto à prova pelas interrogações cruciais da modernidade e pelos desafios do Novo Mundo. Então, os discípulos não repetem o mestre. Sustentam apenas que ele ensinou a enfrentar as questões essenciais do destino histórico e transcendente da humanidade. Desses pioneiros vem a sugestão que faz da teologia uma ponte entre o Velho e o Novo Mundo. Uma boa chave de leitura da *Suma de Teologia* foi reclamada pela América e pode ser encontrada nas lições acadêmicas do professor Francisco de Vitória e em sua Escola de Salamanca. Mas foi na América que esta chave foi forjada com arte, inteligência e, sobretudo, com muito trabalho. A *Suma* de Tomás refulge para a América e para o mundo na luta e nos escritos do teólogo missionário, estudioso e militante, frei Bartolomeu de Las Casas.

REFERÊNCIAS

CARRO, Venancio. Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. *Anuario de Estudios Americanos*, v. 23, 1966, 109-246.

FAHEY, Joseph. Uma visão geral de quatro tradições sobre guerra e paz na história cristã. *Perspectivas*, v. 8(3), 2023, 224-246.

__________. *War and the Christian conscience: Where do you stand?* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

HANKE, Lewis. *All mankind is one: A study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the religious and intellectual capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974.

__________. *Aristotle and the American Indians: A study in race prejudice in the modern world*. Bloomington & Londres: Indiana University Press, 1959.

JOSAPHAT, Carlos. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino. Sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar. Chaves de leitura da Suma de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2012.

LAS CASAS, Bartolomeu de. *In defense of the Indians. The defense of the most reverend lord, Don Fray Bartolomé de Las Casas, of the Order of Preachers, late Bishop of Chiapa, against the persecutors and slanderers of the peoples of the New World discovered across the sea*. Translated and edited by Stafford Poole. Foreword by Martin E. Marty. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1992.

__________. *Liberdade e justiça para os povos da América. Oito Tratados Impressos em Sevilha em 1552. Obras completas II*. Coordenação geral, introduções e notas de Frei Carlos Josaphat. Tradução de Hélio Lucas et al. São Paulo: Paulus, 2010.

__________. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião. Obras completas I*. Coordenação geral, introduções e notas de Frei Carlos Josaphat. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.

REICHBERG, Gregory. *Thomas Aquinas on war and peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Volume 5*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mundo: A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2021.

VARACALLI, Thomas Francis Xavier. *The Thomism of Bartolomé de Las Casas and the Indians of the New World*. Dissertação (Doutorado em Filosofia), Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Baton Rouge, 2016.

UMA VISÃO GERAL DE QUATRO TRADIÇÕES SOBRE GUERRA E PAZ NA HISTÓRIA CRISTÃ[1]

Data de aceite: 02/06/2025

Autor: Joseph J. Fahey[2]

Tradução: André Ricardo Randazzo Gomes

RESUMO: Este ensaio examina quatro tradições sobre guerra e paz que se desenvolveram na história cristã. São elas: Pacifismo, Guerra Justa, Guerra Total, e Comunidade Mundial. O Pacifismo caracterizou os primeiros cristãos; a Guerra Justa apareceu no fim do quarto século e no quinto século; a Guerra Total, no século 11; e a Comunidade Mundial começou no século 16. Todas as quatro posições continuam hoje e são sustentadas por pessoas que sinceramente se chamam a si mesmas de cristãs.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra; Paz; Filosofia Cristã; Filosofia Medieval.

AN OVERVIEW OF FOUR TRADITIONS ON WAR AND PEACE IN CHRISTIAN HISTORY

ABSTRACT: This essay examines four traditions on war and peace that have developed in Christian history. They are: Pacifism, Just War, Total War, and World Community.1 Pacifism characterized the earliest Christians; Just War appeared in the late fourth and fifth centuries; Total War in the eleventh century; and World Community began in the sixteenth century. All four positions continue today and are held by people who sincerely call themselves Christian.

KEYWORDS: War; Peace; Christian Philosophy; Medieval Philosophy.

[1] FAHEY, Joseph J. An Overview of Four Traditions on War and Peace in Christian History. *The Journal of Social Encounters*, Vol. 2, Issue 1, 2018, pp. 7-21. Disponível em: <https://digitalcommons.csbsju.edu/social_encounters/vol2/iss1/2>. Acesso em: 03 mar. 2025.

[2] Joseph Fahey recebeu o seu Bacharelado (BA) em Filosofia e o Mestrado (MA) em Teologia do Seminário Maryknoll e tem um Doutorado (Ph.D.) em Ética Social Cristã pela Universidade New York. Ele serviu como professor de Estudos Religiosos na Faculdade Manhattan (1966-2016) e co-fundou os programas de bacharelado em Estudos da Paz e Estudos do Trabalho da faculdade. Ele serviu como Secretário Geral da Pax Christi USA e no conselho nacional da Fellowship of Reconciliation. Ele é autor do livro *War and the Christian Conscience: Where Do You Stand*, Orbis Books, 2005. Para discutir este ensaio, entre em contato com Joseph em: josephjfahey@gmail.com

INTRODUÇÃO

Globalmente, o envolvimento crescente de atores religiosos em conflitos violentos e em esforços de construção da paz, descrito em detalhe por Toft, Philpott e Shah (2011), levou a um aumento na atenção às visões sobre a violência e a paz nas maiores tradições religiosas do mundo (ver KURTZ, et al., 2018). Na Igreja Católica, vemos um debate crescente sobre a possibilidade de aceitação da abordagem da Guerra Justa (DENNIS, ed., 2018). Neste ensaio, eu explorarei quatro abordagens sobre a guerra e a paz encontradas na tradição cristã: Pacifismo, Guerra Justa, Guerra Total, e Comunidade Mundial[3]. Podem-se encontrar abordagens semelhantes no pensamento secular e em outras grandes tradições religiosas (ver KURTZ, et al., 2018).

Essas quatro abordagens na tradição cristã têm importantes semelhanças e diferenças. O Pacifismo e a Comunidade Mundial complementam uma à outra, visto que empregam métodos não violentos de pacificação, ao passo que a Guerra Justa e a Guerra Total têm em comum o uso de métodos violentos que ferem ou matam seus oponentes. Cada posição, entretanto, é distinta: o Pacifismo se aplica fundamentalmente ao testemunho cristão pessoal e civil, ao passo que a Comunidade Mundial lida com a criação de uma ordem internacional política e econômica para assegurar relações pacíficas entre estados[4]. A Guerra Justa emprega violência limitada para assegurar a justiça entre grupos e nações, mas faz isso estritamente como último recurso e com uma atitude “pesarosa”. A Guerra Total emprega violência indiscriminada para subjugar o oponente e ela considera a guerra como um sinal de virilidade, fortaleza e orgulho nacional.

Todas as quatro tradições, em alguma medida, empregam o poder e a coerção para fazer a paz. A passividade, ou a inação, ou o silêncio, diante da injustiça não têm lugar na teologia cristã. O Pacifismo e a Comunidade Mundial estão arraigados fundamentalmente na escritura cristã (Novo Testamento), ao passo que a Guerra Justa e a Guerra Total têm raízes fundamentalmente nas escrituras hebraicas (Antigo Testamento). Hoje, há um diálogo saudável entre defensores da “Justa Paz”, do “Justo Policiamento”, e da “Responsabilidade de Proteger”, sobre o uso da violência para proteger os inocentes.

Vamos agora nos voltar para uma breve discussão de cada tradição. Em cada caso, eu discutirei como a escritura cristã se relaciona com a abordagem e com a história da abordagem.

1 PACIFISMO

O Pacifismo é uma filosofia pessoal e social que busca a conversão dos inimigos através do amor e da não-violência ativa.

[3] Para uma discussão das quatro tradições sobre guerra e paz, ver meu livro: Joseph J. Fahey. *War and the Christian Conscience: Where Do You Stand.* Orbis Books, 2005.

[4] A Comunidade Mundial, apesar de criminalizar a guerra, usará polícia e às vezes violência para manter a ordem social.

ESCRITURA: Embora haja um forte apoio à paz nas escrituras hebraicas, os pacifistas acreditam que há um apoio mais forte à sua posição nas escrituras cristãs (Novo Testamento). Eles sustentam que as "boas novas do reino" (Mateus 4:23) que Jesus pregou foram as de que a pacificação era central para o evangelho[5]. Os Pacifistas sustentam que as bem-aventuranças no Sermão da Montanha contêm o plano para uma sociedade cristã, especialmente: "Bem-aventurados são os pacificadores, pois eles serão chamados filhos de Deus" (5:9). E Jesus pede aos seus seguidores para amarem até mesmo os inimigos:

> "Tendes ouvido o que foi dito: Amarás o teu próximo e poderás odiar teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, orai pelos que vos perseguem. Deste modo sereis os filhos de vosso Pai do céu". (Mateus 5:43-45)

Jesus também fala da reconciliação com os inimigos:

> "Se estás, portanto, para fazer a tua oferta diante do altar e te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa lá a tua oferta diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; só então vem fazer a tua oferta." (Mateus 5:23-24)

Assim, os pacifistas argumentam que os cristãos são chamados a um padrão mais alto para lidar com o conflito humano, padrão baseado no amor e no perdão.

Mas e o conselho de Jesus para "oferecer a outra face" e para "não resistir àquele que é mau" no Sermão da Montanha? Será que Jesus estava realmente dizendo aos seus seguidores para não fazerem nada diante do mal?

Walter Wink, em *Engaging the Powers*[6] ["Empenhando os Poderes"], argumenta que Jesus estava advogando uma "terceira via" entre a passividade e a violência. Wink sustenta que Jesus estava, na verdade, aconselhando a resistência não-violenta quando Jesus pediu aos seus seguidores para "oferecerem a outra face", "darem a capa", e "andarem dois mil passos" (Mateus 5:38-42). Ele conclui que Jesus estava aconselhando a humilhação pública e a resistência aos senhores de escravos, a cobradores de impostos e a soldados romanos.

Os pacifistas também sustentam que o conselho de São Paulo em Efésios 6:10-17, "revesti-vos da armadura de Deus", demonstra a centralidade da resistência não-violenta na vida cristã. Paulo incita os cristãos a usar armas espirituais contra seus adversários: os cristãos devem usar a "espada do espírito".

HISTÓRIA: O Pacifismo era o ponto de vista dominante para os cristãos desde o tempo de Jesus até o fim do quarto século e o começo do quinto século. Embora alguns estudiosos concluam que os cristãos não serviam no exército romano por causa de perseguição, o testemunho dos Primeiros Padres nos diz que o mandamento de Jesus para "amar seus inimigos" era a principal razão para a sua recusa de derramar sangue. Até mesmo soldados romanos se converteram ao cristianismo. São Martinho de Tours (316-397

[5] Ver William B. Frazier. *How the God of Jesus Makes Peace*. CreateSpace, 2017.
[6] Walter Wink. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Fortress Books, 1992.

d.C.) era representativo quando afirmou: “Até aqui eu lhe servi como soldado, agora deixe-me servir a Cristo... Sou um soldado de Cristo e não me é lícito lutar”.

Proscrições e exortações contra cristãos participarem de derramamento de sangue são encontradas em todo o ensinamento cristão primitivo. Elas incluem o *Didache* (composto entre 70 e 90 d.C.), Justino Mártir (100-165 d.C.), Tertuliano (160-220 d.C.), Orígenes (185-254 dC), Maximiliano (274-295 d.C.), os *Cânones* de Hipólito (séculos do terceiro ao quinto d.C.), e Pelágio (cerca de 350 a 420 d.C.). Lemos nos *Cânones*, por exemplo: “Do magistrado e do soldado: que eles não matem ninguém, mesmo que recebam a ordem para fazer isso; que não recebam coroas”.

Quando a participação na guerra foi legitimada para os cristãos principalmente através do ensinamento de Santo Agostinho de Hipona no quinto século, o pacifismo cristão permaneceu obrigatório para monges e clérigos até o nosso tempo. São Francisco de Assis (cerca de 1182-1226) fundou uma ordem mendicante dedicada à pobreza voluntária e ao pacifismo. A “Terceira Ordem” franciscana concedeu às pessoas leigas a isenção do serviço militar. A sua Regra afirmava: “Elas não devem pegar armas letais, nem portá-las, contra ninguém”.

O período que se seguiu à Reforma Protestante viu a ascensão das “Igrejas da Paz Históricas”: os anabatistas, a Sociedade de Amigos, e os Brethren (Irmãos). Essas igrejas pacifistas foram sujeitas à perseguição por governantes protestantes e católicos devido à sua recusa de participar de guerras. Até hoje, a objeção de consciência à guerra é considerada por alguns como covardia ou traição. Como o autor russo Petr Verigin afirmou: “O mais perigoso elemento no cristianismo, do ponto de vista da ordem estabelecida, é a recusa de matar um ser humano”.

No século 20, as trágicas guerras e a corrida armamentista internacional inspiraram quase todas as igrejas cristãs a examinar a sua longa tradição de aceitar a instituição da guerra. A Igreja Católica foi representativa quando os bispos do mundo em *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano Segundo, declararam que devemos “fazer uma avaliação da guerra com uma atitude inteiramente nova” (80). Parte dessa nova atitude era um apoio ao pacifismo na forma de objeção de consciência à guerra, da parte dos católicos. Lemos em *Gaudium et Spes*: “não podemos deixar de elogiar aqueles que renunciam ao uso da violência na justificação de seus direitos”, e “parece certo que as leis façam provisões humanas em favor daqueles que, por razões de consciência, se recusam a portar armas, desde que, entretanto, eles aceitem alguma outra forma de serviço à comunidade humana” (78-79).

O Papa Francisco tem falado muito sobre paz. Ele afirmou em sua Mensagem do Dia Mundial da Paz de 2017: “Ser verdadeiros seguidores de Jesus hoje inclui também abraçar o seu ensinamento sobre a não-violência... Eu empenho a assistência da Igreja em todo esforço de construir a paz através da não-violência ativa e criativa” (8 dez. 2016; ver DENNIS, ed., 2018, pp. 221-229). Em abril de 2016, uma importante conferência sobre a

"Não-violência e a Justa Paz" patrocinada pela *Pace e Bene* e pela *Pax Christi International* ocorreu no Vaticano e pediu que a igreja volte à "não-violência do evangelho" e "não use nem ensine a teoria da guerra justa" (ver *An Appeal to the Catholic Church to Re-Commit to the Centrality of Gospel Nonviolence*, em DENNIS, ed., 2018, pp. 17-26).

CONCLUSÃO: Os pacifistas sustentam que os inocentes devem ser protegidos e que o mal deve ser resistido através de meios que sejam persuasivos e coercitivos. Assim, o pacifismo emprega os vários métodos sociais, econômicos e políticos de não-violência ativa para restaurar a justiça[7]. Os pacifistas empregam o poder do amor para produzir a reconciliação com os inimigos.

2 GUERRA JUSTA

A guerra é uma instituição política que emprega métodos letais para resolver conflitos entre estados. As guerras podem ser *inter*nacionais (entre estados-nações) ou *intra*nacionais (guerra civil ou revolução).

A guerra é uma instituição social relativamente nova que se tornou possível há 10.000 anos com a evolução desde sociedades nômades para sociedades territoriais, e há 5.000 anos com os primeiros estados-cidades que requeriam governança civil. Assim, a territorialidade e a hierarquia criaram as condições para a guerra entre grandes entidades sociais que eram tribais, ou estados-cidades, ou impérios, ou estados-nações.

Registros antropológicos e históricos até mesmo das primeiras sociedades nos dizem que as guerras eram governadas pelo costume, ou pelos princípios, ou pela lei. Desenvolveu-se na Grécia antiga e na Roma antiga uma tradição que ficou conhecida como a Guerra Justa. A Guerra Justa, às vezes, é chamada de "teoria", ou de "princípios". No entanto, há um pressuposto contra a guerra no pensamento da Guerra Justa, visto que "a guerra como último recurso" se encontra em quase toda formulação da Guerra Justa.

ESCRITURA: A "Lei de Talião", tal como se encontra no Código de Hamurabi do século 18 a.C., é baseada no princípio "olho por olho". Isto é, a justa compensação por um crime deve se limitar a tomar apenas aquilo que resultou em um prejuízo. As escrituras hebraicas, embora permitam a violência, limitam o que pode ser feito a um oponente. Lemos no Levítico 24:19-20: "Se um homem ferir o seu próximo, assim como fez, assim se lhe fará a ele: fratura por fratura, olho por olho e dente por dente". Exemplos desse princípio foram aplicados pelos judeus na guerra em passagens tais como: Deuteronômio 20:10-14, 2 Reis 6:20-23, e 2 Crônicas 28:5-15. Como veremos, a guerra sem limitações, como na Guerra Total, também é encontrada nas escrituras hebraicas.

Defensores da Guerra Justa no cristianismo citam os seguintes textos para apoiar a sua crença de que Jesus apoiaria a Guerra Justa:

[7] Ver 198 métodos de não-violência em Gene Sharp. *The Politics of Nonviolent Action*. Três Volumes. Porter Sargent, 1973.

Marcos 12:17: “Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Isso é interpretado no sentido de que Jesus estava pedindo aos seus seguidores para seguirem as leis de César e isso incluía o serviço militar.

Mateus 21:12: “Jesus entrou no templo e expulsou dali todos aqueles que se entregavam ao comércio. Derrubou as mesas dos cambistas e os bancos dos negociantes de pombas”. Isso é interpretado no sentido de que o próprio Jesus usou de violência ao expulsar os cambistas.

Mateus 10:34: “Não julgueis que vim trazer a paz à terra. Vim trazer não a paz, mas a espada”. Isso é interpretado no sentido de que Jesus aceitou a participação de seus seguidores na guerra.

Lucas 22:36: “E aquele que não tiver uma espada, venda sua capa para comprar uma”. Isso é interpretado no sentido de que Jesus mandou o uso de espadas para autodefesa enquanto em viagem.

Mateus 8:5-6: “Entrou Jesus em Cafarnaum. Um centurião veio a ele e lhe fez esta súplica: ‘Senhor, meu servo está em casa, de cama, paralítico, e sofre muito’”. Isso é interpretado no sentido de que Jesus, ao não condenar o soldado romano, aceitou ***de facto*** a profissão militar para os cristãos.

João 15:13: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a sua vida por seus amigos”. Isso é interpretado no sentido de que Jesus elogia soldados que morrem em batalha.

Romanos 13:1: “Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus”. Isso é interpretado no sentido de que as pessoas devem obedecer ao chamado de seu governo ao serviço militar.

Embora cada uma dessas passagens deva ser interpretada no contexto histórico e cultural em que foi escrita, os defensores da Guerra Justa acreditam que elas podem ser interpretadas para justificar a participação cristã na guerra.

HISTÓRIA: A tradição da Guerra Justa dos filósofos romanos entra no cristianismo nos séculos 4 e 5. O pacifismo dos primeiros cristãos sobreviveu, mas gradualmente foi se localizando nos mosteiros e no estado clerical. Por que é que a igreja mudou a partir de um corpo de crentes que rejeitavam a violência e a guerra para um corpo que finalmente aceitou - com limitações - o derramamento de sangue na guerra?

Três razões explicam essa mudança[8]:

1. A união da *Pax Christiana* e a *Pax Romana*. Na medida em que os cristãos ganharam liberdade política e cidadania romana no quarto século, alguns vieram a ver a paz estabelecida pelo Império Romano como o veículo para a propagação da paz cristã.

2. Da filosofia semítica à filosofia platônica. Os semitas viam a pessoa humana como intrinsecamente boa, corpo e alma. A filosofia neoplatônica via o corpo humano material como um obstáculo à perfeição da alma. Isso influenciou Santo Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), que sustentou que os humanos são uma

[8] Para uma fina discussão histórica desse assunto, ver Roland Bainton. *Christian Attitudes toward War and Peace*. Abingdon Books, 1960.

"raça condenada" à "anarquia e luxúria". A guerra que existia na "cidade terrena" caracterizava os filhos da Queda, ao passo que a paz existia na "cidade celestial".

3. Dois Reinos: Roma e Deus. No começo do quinto século, os cristãos se tornaram cidadãos romanos e o cristianismo se tornou a religião oficial de Roma. A obrigação cristã em relação a Roma incluía o serviço militar, que antes havia sido rejeitado pelos cristãos quando eram perseguidos.

Santo Ambrósio de Milão (340-397 d.C.) e Santo Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) introduziram na história cristã os princípios da Guerra Justa que haviam sido defendidos antes por Platão (cerca de 428-347 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.) e Cícero (106-43 d.C.). Ambrósio acreditava que a guerra deve defender os oprimidos, que pessoas inocentes não podem ser mortas, que a guerra deve ser legalmente declarada, e que monges e clérigos não podem derramar sangue. Agostinho sustentou que "o amor não impede uma severidade benevolente" e que "o amor aos inimigos não admite dispensa, mas o amor não exclui guerras de misericórdia executadas pelos bons". Agostinho apoiou os princípios de Ambrósio e também endossou o dever da Igreja Católica de empregar a autoridade civil para combater heresias. A Guerra Justa estava agora estabelecida na história cristã.

A noção de Agostinho de que a guerra deve ser executada com uma atitude "pesarosa" levou a restrições à guerra que se encontram nos Livros Penitenciais medievais e na Paz de Deus e na Trégua de Deus. Os Penitenciais requeriam que os soldados fizessem penitência por derramar sangue mesmo em uma guerra declarada. A Paz de Deus restringia severamente aqueles que podiam lutar em guerras, ao passo que a Trégua de Deus proibia lutar durante uma boa parte do ano da Igreja. A guerra como "último recurso" dominava o período medieval.

O frade dominicano Santo Tomás de Aquino (1225-1274), na *Suma Teológica*, enunciou três princípios para uma Guerra Justa:

> "Primeiro, a autoridade do soberano por cujo comando a guerra deve ser executada... Segundo, requer-se uma causa justa, isto é, que aqueles que são atacados, devam ser atacados porque merecem isso devido a alguma culpa... Terceiro, é necessário que os beligerantes devam ter uma intenção reta, para que pretendam realizar o bem ou evitar o mal" (II-II, q. 40, a. 1).

Santo Tomás também reconheceu que o abuso de poder, da parte de um governo, pode justificar uma revolução, da parte de seus súditos. Ele afirma em *Do Reino*, "em casos onde pertence de direito a uma comunidade providenciar um governante para si mesma, tal comunidade pode, sem injustiça, depor ou restringir um rei que ela nomeou, se ele abusar do poder real tiranicamente". Fica claro que os cristãos têm um direito de derrubar governantes injustos através de meios revolucionários.

Os ataques militares aos povos nativos nas Américas pelos Conquistadores espanhóis no século 16 levaram Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e outros missionários a invocar a Guerra Justa para impedir a perseguição aos índios no "novo mundo". Em

1537, o Papa Paulo III, que foi influenciado por Las Casas, declarou que os índios não deveriam ser privados de sua liberdade e que a conversão deve ocorrer pelo "exemplo de vida boa e santa" - não pela conquista militar. Em um desdobramento importante dos princípios da Guerra Justa, o dominicano Tommaso Caetano (1469-1543) influenciou Las Casas e outros a exigirem que os espanhóis invasores deviam "restituição" (também chamada "restauração") aos índios de quem eles haviam roubado terra e recursos naturais. O protestante holandês Hugo Grotius (1583-1645), em seu *Do Direito da Guerra e da Paz* (1625), explicou os princípios da Guerra Justa em termos legais, e não teológicos, e assim forneceu o fundamento para o direito internacional.

Nos séculos que se seguiram, as numerosas guerras europeias de colonização raramente seguiram os princípios da Guerra Justa. Como os invasores europeus desumanizaram os povos que exploravam, muitos sustentavam que as regras da guerra não pertenciam a "selvagens" sub-humanos. Na verdade, muitos dos colonizadores invocavam a aprovação divina para a sua conquista, empregando assim as táticas da Guerra Total que serão discutidas logo a seguir. Mesmo hoje, quando algumas pessoas no Sul Global ouvem o termo "Guerra Justa", elas pensam em guerras anárquicas de conquista.

As guerras do século 20 que empregaram armas atômicas, biológicas e químicas puseram um desafio especial à Guerra Justa. A Segunda Guerra Mundial, com seus ataques aéreos massivos e indiscriminados sobre cidades inteiras por todos os lados, fez com que muitos questionassem se a Guerra Justa poderia ser seguida em uma era em que a tecnologia permite o massacre integral de civis. A escritora inglesa Vera Brittain (1893-1970) chocou muitos com o seu relato detalhado do bombardeio inglês e americano sobre cidades alemãs em *Massacre pelo Bombardeio*. O jesuíta americano John C. Ford escreveu "A moralidade do Bombardeio por Obliteração" (*Theological Studies*, 1944), em que ele concluiu que o bombardeio por saturação era moralmente errado. Ele afirmou: "O bombardeio por obliteração, tal como definido, é um ataque imoral aos direitos dos inocentes".

A Organização das Nações Unidas, que foi fundada em 1945 para prevenir a guerra, permitiu em algumas instâncias o uso de força militar "na medida em que possa ser necessária para manter ou restaurar a paz e a segurança internacionais" (Artigo 42). As principais igrejas cristãs reafirmaram o seu comprometimento com os princípios da Guerra Justa, apesar de que algumas começaram a advogar a criação de uma autoridade pública mundial que criminalizaria a guerra. Os bispos católicos do mundo em *Gaudium et Spes* afirmaram que "não se pode negar aos governos o direito à legítima defesa, uma vez que todos os meios de resolução pacífica tenham sido esgotados", mas acrescentaram as advertências de que a defesa não permite a "subjugação de outras nações", e nem que a guerra, uma vez iniciada, "significa que tudo é justo entre as partes em guerra" (*Gaudium et Spes*, 1965, 79).

Hoje, a Igreja Católica Romana continua a afirmar os princípios da Guerra Justa. O ensinamento da Guerra Justa existe no *Catecismo da Igreja Católica* e no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. O Papa Francisco afirmou que "É lícito parar o agressor injusto", e em abril de 2016 lembrou a uma conferência sobre a não-violência que "não se pode negar aos governos o direito à legítima defesa, uma vez que todos os meios de resolução pacífica tenham sido esgotados".

CONCLUSÃO: A seguir está um resumo dos princípios da Guerra Justa que evoluíram desde o tempo de Santo Agostinho, pelo período medieval, e até o nosso tempo. Tradicionalmente, apenas o "Direito de ir à guerra" e a "Justa conduta na guerra" foram discutidos. A "Justiça após a guerra", embora exista há séculos, só recentemente foi acrescentada aos princípios da Guerra Justa.

I. Direito de ir à guerra (*Jus ad bellum*)

(1) *Causa justa*. Uma guerra deve ser executada em defesa da vida humana "inocente" ou para proteger direitos violados.

(2) *Autoridade apropriada*. A autoridade legalmente constituída de uma nação deve declarar a guerra. O direito internacional deve ser respeitado.

(3) *Intenção reta*. A intenção deve ser restaurar a paz. A vingança é proibida.

(4) *Último recurso*. Todas as alternativas pacíficas devem ser esgotadas antes que a guerra seja declarada.

II. Justa conduta na guerra (*Ius in Bello*)

(5) *Probabilidade de sucesso*. Uma guerra deve ser vencível.

(6) *Justa conduta*. Somente combatentes militares ativos são alvos legítimos na guerra. Civis não podem ser mortos.

(7) *Proporcionalidade*. O bem a ser alcançado deve exceder o mal que é feito na guerra.

III. Justiça após a guerra (*Ius Post Bellum*)

(8) *Justo término*. Deve-se negociar uma rendição "condicional", e não "incondicional".

(9) *Restituição*. Um vitorioso na guerra tem uma obrigação moral de reparar ou "restaurar" o dano feito durante a guerra às pessoas inocentes e à infraestrutura da nação.

Variações desses princípios continuam a existir no direito nacional e internacional e são usadas pelas forças militares em todo o mundo. Eles são ensinados em academias militares. Os princípios da Guerra Justa têm sido adaptados para o trabalho policial para o uso com perturbações civis e na conduta de oficiais da polícia. As maiores igrejas cristãs do mundo, incluindo a Igreja Católica Romana, incluem esses princípios em seu ensinamento ético a respeito da conduta da guerra. A discussão desenvolvida recentemente sobre "Policiamento Justo" contém elementos do Pacifismo e da Guerra Justa[9].

[9] Ver Gerald W. Schlabach. *Just Policing, Not War*. Liturgical Press, 2008.

3 GUERRA TOTAL

A Guerra Total sustenta que a guerra é nobre e gloriosa, e a vitória na batalha requer a aniquilação da população civil do inimigo. A Guerra Total também acredita que a guerra é o estado normal das coisas humanas, e os esforços a favor da paz são sinais de fraqueza e traição. Ela difere, portanto, de maneira significante, da Guerra Justa, que requer que a guerra seja um último recurso e iniciada com uma atitude "pesarosa". Consequentemente, as únicas regras na Guerra Total são aquelas que requerem ódio, vingança e aniquilação total. As sociedades que acreditam na Guerra Total têm os guerreiros em alta estima e consideram a violência como sinônimo de virilidade. Os que acreditam na Guerra Total também tendem a apoiar estados policiais totalitários que às vezes se chamam "Estado de Segurança Nacional"[10].

ESCRITURA: Os textos que apoiam a Guerra Total são encontrados quase exclusivamente nas escrituras hebraicas. Essa passagem do Deuteronômio é representativa:

> "Quanto às cidades daqueles povos cuja possessão te dá o Senhor, teu Deus, não deixarás nelas alma viva. Segundo a ordem do Senhor, teu Deus, votarás ao interdito os hiteus, os amorreus, os cananeus, os ferezeus, os heveus e os jebuseus" (20:16-17. Ver também Deuteronômio 20:10-18, e Josué 8:24-28).

É bom lembrar que o Deus das escrituras hebraicas também é um Deus que aconselha o amor e o perdão entre as pessoas. Mas há um «Deus guerreiro» que é defendido pelos seguidores da Guerra Total.

Nas escrituras cristãs, os defensores da Guerra Total usam muitos dos mesmos textos que foram mencionados na discussão da Guerra Justa. Poucos, entretanto, desses textos sugerem qualquer coisa que lembre a aniquilação dos inimigos. O livro do Apocalipse é usado com maior frequência para justificar a Guerra Total entre os cristãos. Cristãos fundamentalistas que interpretam literalmente a Bíblia acreditam que há um Deus guerreiro encontrado no Novo Testamento.

O livro do Apocalipse lida com a vitória final de Deus sobre Satanás e é famoso pelos "quatro Cavaleiros do Apocalipse: Guerra, Fome, Peste e Guerra" (Apocalipse 6). O Apocalipse descreve a "segunda vinda de Cristo", quando Jesus retornará à terra e iniciará o "fim dos tempos". Então, os "justos" serão levados corporalmente no "arrebatamento". Então, a "grande tribulação" durará sete anos, quando os "santos" formarão um exército e derrotarão a besta e as forças do mal. Cristo, então, irá governar por mil anos ("milenialismo cristão"). Então, Satanás retornará para lutar a batalha final com Cristo. Ele perderá essa batalha e será condenado ao Inferno para sempre. Então, o "juízo final" ocorrerá e Deus recompensará os bons com o Paraíso e condenará os maus ao Inferno. Uma "guerra cósmica" é inevitável quando Cristo governará com toda a sua glória. Assim, a violência e a destruição divinamente autorizadas desempenham um papel importante para aqueles que acreditam na Guerra Total.

---

[10] Para uma discussão do Estado de Segurança Nacional e a proposta de um governo mundial, ver Gerald e Patricia Mische. *Toward A Human World Order: Beyond the National Security Straitjacket*. Paulist Press, 1977.

HISTÓRIA: Nos primeiros mil anos da história cristã, os cristãos ou se recusavam a lutar em guerras, ou eles lutavam com remorso. Isso mudou dramaticamente em 1095, quando o Papa Urbano II, no Concílio de Clermont na França, inaugurou as Cruzadas. Em suas palavras:

> "Ó, que desgraça, se uma raça [Islã] tão desprezada, degenerada e escrava dos demônios conquistar assim um povo fortificado com a fé no Deus onipotente e resplandecente com o nome de Cristo! Ó, quantas repreensões se amontoarão sobre vocês pelo próprio Senhor, se vocês não ajudarem aqueles que, como vocês, são contados na Fé Cristã!"

A essa afirmação, a assembleia gritava "*Deus Vult*" ("Deus o queira") e os cristãos partiam para combater os "infiéis" islâmicos no Oriente Médio. Os cruzados vestiam grandes cruzes em seu peito para simbolizar a bênção de Deus nessa Guerra Santa. Embora o chamado inicial para as Cruzadas fosse para defender cristãos em Jerusalém, isso mudou rapidamente para uma guerra que punia o Islã em toda parte e, o mais importante, colhia recompensas econômicas dos territórios conquistados. Com as Cruzadas, o cristianismo agora embarcava em Guerras Santas executadas "em nome de Deus, para o ganho de Deus, e para a glória de Deus".

Até mesmo monges, padres e mulheres participaram nas oito Cruzadas que ocorreram entre 1095 e 1291. Houve também Cruzadas menores, incluindo duas Cruzadas de Crianças que nunca alcançaram a Terra Santa, visto que as crianças se afogaram ou foram vendidas como escravas. As Cruzadas foram defendidas por papas e clérigos e até mesmo monges como São Bernardo de Claraval (1090-1153), que afirmou: "Vão adiante, portanto, com convicção, ó Cavaleiros, e com espírito destemido expulsem os inimigos da cruz de Cristo".

Só a primeira Cruzada alcançou Jerusalém e todas as outras fracassaram em seus objetivos militares. Os muçulmanos resistiram. Mas as Cruzadas abriram as portas para o comércio internacional, para o serviço bancário e para o surgimento de ordens militares como os Cavaleiros Templários, os Cavaleiros de Malta e os Cavaleiros Teutônicos. Os europeus cristãos agora entenderam que existiam riquezas abundantes para além de suas terras. Era apenas uma questão de tempo até que o ideal cruzadista fosse aplicado à colonização da África, da Ásia e das terras que vieram a ser chamadas de Américas.

As Cruzadas também persistiram na Europa na forma de Inquisições contra hereges e bruxas. Na primeira parte do século 13, em 1209, o Papa Inocêncio III declarou uma Cruzada, não contra sarracenos (muçulmanos) no Oriente Médio, mas contra uma seita cristã pacifista no sul da França, os cátaros, onde "padres, mulheres, crianças e velhos" foram massacrados. Houve três grandes Inquisições: (1) a Inquisição Medieval contra a França, a Alemanha e a Itália; (2) as Inquisições Espanholas contra os judeus e os mouros (muçulmanos); e (3) A Inquisição Romana contra protestantes e católicos dissidentes.

Os Inquisidores Romanos acompanharam os Conquistadores ao "novo mundo" após a invasão militar das terras nativas no Caribe por Cristóvão Colombo em 1492. A tradição

da Guerra Santa que se originou com as Cruzadas continuou nos séculos que se seguiram, enquanto cristãos escravizavam africanos e povos "colonizados" na Ásia e nas Américas também. A colonização cristã é entendida melhor dentro do quadro da Guerra Total.

No século 20, elementos do pensamento da Guerra Santa podem ser encontrados nos Estados de Segurança Fascistas que existiram na Itália, na Alemanha, na Espanha, em Portugal e no Japão. Embora poucos desses movimentos fossem explicitamente cristãos, a noção de que a guerra é gloriosa, de que os guerreiros são exemplos nacionais, e a noção do estado totalitário, ressoam fortemente com a Guerra Total.

Por causa de avanços na tecnologia e da ausência de escrúpulos morais, na Segunda Guerra Mundial foram usadas armas que aniquilaram cidades inteiras com suas populações. O bombardeio por saturação (também chamado de "bombardeio de carpete") foi usado pelos americanos contra os japoneses e pelos britânicos e americanos contra a Alemanha. Isso foi a Guerra Total contra populações civis. Escolas, hospitais, asilos de idosos e igrejas foram bombardeados com pessoas dentro deles. Quando as bombas atômicas foram usadas em Hiroshima e Nagasaki, as pessoas saudaram e poucos protestaram. Após a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos e a União Soviética formularam uma política de "Destruição Mutuamente Assegurada" para deter cada um desses dois países em relação a um primeiro ataque. Os líderes dessas duas nações estavam preparados para ordenar que bombas e mísseis chovessem nas cidades de cada uma dessas duas nações. Não havia defesa contra tal ataque, embora houvesse planos para abrigar um pequeno número de oficiais do governo em cavernas nas montanhas.

Quando a crise dos mísseis cubanos ocorreu em 1962, um católico, John F. Kennedy, anunciou que ele estava preparado para ordenar um "ataque retaliatório completo" sobre a União Soviética, se eles atacassem os Estados Unidos. O mundo estava à beira da aniquilação nuclear. O Papa João XXIII ajudou a terminar a crise através de mediação, e em abril de 1963 lançou *Pacem in Terris* ("Paz na Terra"), que pedia a eliminação de armas nucleares, desarmamento e a criação de uma "autoridade pública" internacional que pudesse banir a guerra em si mesma. A Igreja Católica falou contra a Guerra Total.

Em 8 de agosto de 2017, o presidente Donald Trump usou a linguagem da Guerra Total quando discursou sobre a posse de armas nucleares pela Coréia do Norte. Ele afirmou: "Eles serão tratados com fogo e fúria como o mundo nunca viu". O mundo viu a aniquilação de cidades inteiras pelo bombardeio aéreo e pela destruição nuclear de Nagasaki e Hiroshima. O presidente Trump prometeu que um ataque sobre a Coréia do Norte seria pior que isso. Essa é a linguagem da Guerra Total.

CONCLUSÃO: A Guerra Total se originou na Europa com as Cruzadas, na medida em que "Guerras Santas" se tornaram a norma para a Igreja Católica nos séculos que se seguiram. Hoje, só alguns cristãos fundamentalistas apoiam a Guerra Total, ao passo que o conceito e as táticas têm sido condenados fortemente pelo Vaticano.

4 COMUNIDADE MUNDIAL

A Comunidade Mundial é uma união democrática internacional de estados que irá abolir a guerra, defender os direitos humanos, assegurar justiça econômica e social para todos, e proteger o meio ambiente. Os defensores da Comunidade Mundial acreditam que é apenas uma questão de tempo até que os mais de 200 estados nações do mundo se unam em uma União Global que será governada por uma Carta Mundial (Constituição).

ESCRITURA: Os defensores da Comunidade Mundial na tradição cristã acreditam que Deus quer a unidade das nações. Eles são inspirados pela passagem em Isaías que fala da paz global:

> "No fim dos tempos acontecerá que o monte da casa do Senhor estará colocado à frente das montanhas, e dominará as colinas. Para aí acorrerão todas as gentes [...] Ele será o juiz das nações, o governador de muitos povos. De suas espadas forjarão relhas de arados, e de suas lanças, foices. Uma nação não levantará a espada contra outra, e não se arrastarão mais para a guerra." (Isaías 2:2-4)

Os defensores da Comunidade Global argumentam que os profetas hebreus oferecem uma visão de uma sociedade universal baseada na justiça e na renúncia à violência.

Nas escrituras cristãs, a Comunidade Mundial acredita que as palavras que Jesus usou para definir o seu ministério são um chamado à justiça universal:

> "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu; e enviou-me para anunciar a Boa-Nova aos pobres, para sarar os contritos de coração, para anunciar aos cativos a redenção, aos cegos a restauração da vista, para pôr em liberdade os cativos, para publicar o ano da graça do Senhor." (Lucas 4:18-19)

O mundo em que Jesus gostaria que seus seguidores vivessem era caracterizado pela justiça e pelo amor pelas pessoas em todos os lugares. Os defensores da Comunidade Mundial são inspirados pelo mandamento de Jesus, "Ide, pois, e ensinai a todas as nações" (Mateus 28:19), que descreve a universalidade da mensagem cristã. Ademais, fica claro a partir das interações dele com os não-judeus que ele inclui a todos em sua mensagem messiânica. Os cristãos devem construir um mundo que não conhece fronteiras.

HISTÓRIA: A lei natural iria ter um grande papel na história da ética cristã. Influenciado por Aristóteles e os estóicos, Santo Tomás de Aquino (1225-1274) sustentou que "a lei natural não é senão a participação da criatura racional na lei eterna". Assim, ensinou ele, todas as pessoas têm uma inclinação natural para fazer o bem e viver em comunidade. Ademais, nós somos "animais sociais", que funcionam melhor quando vivemos harmoniosamente com os outros. Os defensores da Comunidade Mundial acreditam que um mundo governado pela filosofia da lei natural e por uma Carta Global (constituição) é não apenas possível, mas necessário para que o planeta sobreviva.

Com a invasão colombiana do velho mundo dos índios Taino em 1492, levantou-se a questão: "Será que os índios têm almas?" Se não tinham, eles poderiam ser escravizados e tratados como bestas de carga. Se tinham almas, então deveriam ser respeitados como pessoas. Os invasores europeus, entretanto, escolheram negar as almas dos índios. Houve uma resistência a isso desde o início, na forma de um frade dominicano, Antonio de Montesinos, que em 1511 d.C. chocou os colonizadores espanhóis afirmando: "Vocês todos estão em pecado mortal! Vocês vivem nele e morrem nele. Por quê? Por causa da crueldade e tirania que vocês usam com essas pessoas inocentes [índios Taino]". Nem todos os primeiros missionários concordaram com Montesinos e a escravidão continuou.

Bartolomé de Las Casas (1484-1566) inicialmente possuiu escravos em Cuba e até pediu a importação de escravos da África, tão logo as pessoas nativas começaram a morrer. Foi preciso grande coragem, portanto, para que ele admitisse esse grande pecado e se arrependesse desse grave mal. Las Casas se tornou um frade dominicano e passou o resto de sua vida buscando libertar os índios, restaurar a terra e a dignidade deles, e pedir para que o direito internacional protegesse os direitos dos povos nativos. Las Casas enunciou os fundamentos filosóficos e teológicos do que veio a se chamar de "direito das nações".

Há quatro aspectos do pensamento de Las Casas que são fundadores para a Comunidade Mundial[11]:

1. O Direito das Nações. Por causa de sua crença na lei natural, Las Casas sustentou que os índios eram seres humanos que eram sujeitos às mesmas leis que governavam os espanhóis. Portanto, o direito internacional governava a todos, e não apenas os europeus.

2. Rejeição da Guerra. Las Casas rejeitou a guerra contra os índios baseando-se nos princípios da Guerra Justa. Ele fez a acusação de que os espanhóis estavam fazendo guerras agressivas contra os índios por "ganância" e "ouro", e elas devem ser condenadas.

3. O Caminho Pacífico de Cristo. Las Casas afirmou simplesmente: "Cristo não é violento. Ele é pacífico com todos". Em *O Único Modo* (1550), ele afirmou que "é através de *armas espirituais* que as pessoas cristãs devem ser formadas... pela fé, esperança e caridade, virtudes da alma livre apenas".

4. Justiça Restauradora. Las Casas confiou na antiga tradição de Aristóteles, Cícero, Agostinho e Tomás de Aquino, segundo a qual uma pessoa tem uma obrigação moral de restaurar bens roubados e de reparar prejuízos feitos a outros. Assim, ele acrescenta aos princípios tradicionais da Guerra Justa uma terceira categoria, a "Justiça Após a Guerra" (*Ius post bellum*).

O pensamento de Las Casas sobre a moralidade pós-guerra e sobre o direito internacional influenciou e repercutiu fortemente em Francisco de Vitoria (1486-1546),

[11] Para uma discussão completa da vida de Las Casas, ver Gustavo Gutierrez. *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*. Orbis Books, 1995.

Francisco Borgia (1510-1572), Francisco Suárez (1548-1617), Hugo Grotius (1583-1645), e Immanuel Kant (1724-1804), tendo todos formulado leis da guerra e paz que são fundadoras para as relações internacionais hoje. Kant, em *Paz Perpétua*, afirmou que "o direito das nações deve se fundar em uma federação de estados livres" e ele é considerado como o filósofo fundador da União Europeia.

A Comunidade Mundial se desenvolveu gradualmente desde a luta de Las Casas para libertar os índios, desde a luta para abolir a escravidão africana e para terminar o colonialismo, até as lutas pelos direitos dos trabalhadores, direitos civis e direitos das mulheres. Todas essas lutas de libertação são de caráter internacional e elas só podem ser efetivamente resolvidas através de um mundo que seja governado por um sistema jurídico internacional com poderes de polícia suficientes para garantir a lei.

Embora a Liga das Nações tenha fracassado, as Convenções de Genebra tiveram êxito em assegurar direitos humanos através de acordo internacional. A Organização das Nações Unidas, fundada em 1945 por 50 nações, agora conta com mais de 200 membros e se tornou uma casa legal para muitas nações pequenas que seriam sem voz e sem poder sem ela. Ela só se tornará verdadeiramente efetiva quando as nações consentirem livremente com a criação de uma Carta Mundial que governará todas.

PAPA JOÃO: Na tradição católica romana, a publicação da encíclica histórica de 1963 do Papa São João XXIII, *Pacem in Terris* ("Paz na Terra") é uma adoção formal da Comunidade Mundial. O Papa João afirmou que, em uma era atômica, "é contrário à razão sustentar que a guerra seja agora uma maneira adequada para restaurar direitos que foram violados". Em vez da guerra, ele afirmou que "a própria ordem moral" exige que uma "autoridade pública mundial" seja criada para resolver problemas para promover o "bem comum universal".

Há cinco temas em *Pacem in Terris* que são relevantes para a Comunidade Mundial:

1. As nações têm uma obrigação moral de terminar a corrida armamentista, de abolir armas nucleares e de se desarmar.

2. O bem comum universal exige que problemas internacionais sejam resolvidos por uma autoridade pública global.

3. A autoridade pública mundial deve ser livremente escolhida e não imposta pela guerra.

4. A autoridade mundial deve respeitar os direitos dos estados individuais.

5. A Organização das Nações Unidas e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) são elogiadas como "um passo importante no caminho em direção à organização jurídico-política de todos os povos do mundo".

Essa citação de *Pacem in Terris* serve como um resumo desses pontos:

> “O bem comum universal levanta hoje problemas de dimensão mundial que não podem ser enfrentados e resolvidos adequadamente senão por poderes públicos que possuam autoridade, estruturas e meios de idênticas proporções, isto é, de poderes públicos que estejam em condições de agir de modo eficiente no plano mundial.” (136)

Se as nações do mundo escolherem a governança global, os exércitos serão substituídos por forças policiais para garantir o governo das leis. Se um estado-nação atacar outro, os líderes serão presos e julgados em um sistema judicial global. Mas guerras nacionais são altamente improváveis não apenas devido às sanções, mas também devido a uma economia compartilhada e uma cultura colaborativa. Culturas individuais podem prosperar sob a Comunidade Mundial, visto que serão protegidas pela lei e pelo respeito da comunidade.

Em 1962, o Papa João chamou o Concílio Vaticano Segundo (1962-1965) e os bispos católicos romanos do mundo pediram “o estabelecimento de uma autoridade pública universal reconhecida como tal por todos, e dotada de poder efetivo para proteger, em nome de todos, a segurança, o respeito pela justiça e o respeito pelos direitos” (*Gaudium et Spes*, 82).

CONCLUSÃO: A Comunidade Mundial foi o sonho de profetas, poetas e filósofos há milênios. Hoje, o governo mundial está rapidamente se tornando uma necessidade devido à interdependência econômica e social. Talvez a necessidade mais urgente para a Comunidade Mundial seja a destruição do meio ambiente que só pode ser resolvida através da cooperação internacional em concerto e sanções legais que sejam vinculantes para todos.

RESUMO

Todas essas quatro abordagens são encontradas não apenas dentro da tradição cristã, mas também em outras tradições seculares e religiosas. Algumas dessas abordagens coincidem: por exemplo, as abordagens Pacifista e da Guerra Justa podem ser encontradas na abordagem da Comunidade Mundial. Todas essas abordagens, exceto a da Guerra Total, que são compartilhadas por filosofias seculares e outras tradições religiosas, são uma excelente base para o diálogo e para a ação conjunta pela paz e justiça no mundo.

REFERÊNCIAS

ALLMAN, M.J., and T. L. WINRIGHT. *After the Smoke Clears: The Just War Tradition and Post War Justice*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2010.

BAINTON, R. *Christian Attitudes toward War and Peace*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1960.

FAHEY, J.J. *War and the Christian Conscience: Where Do You Stand*? Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005.

FRAZIER, W.B. *How the God of Jesus Makes Peace*. New York, NY: CreateSpace, 2017.

GUTIERREZ, G. *Las Casas: In Search of the Poor of Christ*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.

KURTZ, L., ed. *The Warrior and the Pacifist: Competing Motifs in Buddhism, Judaism, Christianity, and Islam*. New York, NY: Routledge, 2018.

MISCHE, G., and P. MISCHE. *Toward a Human World Order: Beyond the National Security Straitjacket*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1977.

PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Washington, DC: USCCB, 2004.

SCHLABACH, G.W. *Just Policing, Not War*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008.

SHARP, G. *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, MA: Porter Sargent, 1973.

TOFT, M.D., PHILPOTT, D., and SHAH, T.S.. *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York, NY: W.W. Norton, 2011.

WINK, W. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis, MN: Fortress Books, 1992.

CAPÍTULO 5

O DESAFIO DA PAZ: A PROMESSA DE DEUS E A NOSSA RESPOSTA[1]

Data de aceite: 02/06/2025

Fonte: Conferência Nacional dos Bispos Católicos dos Estados Unidos

Seleção de trechos e tradução: André Ricardo Randazzo Gomes

Uma Carta Pastoral Sobre Guerra e Paz
3 de maio de 1983

OS CRITÉRIOS DA GUERRA JUSTA

80. A teoria moral da "guerra justa" ou "guerra limitada" começa com o pressuposto que obriga todos os cristãos: nós não devemos fazer mal aos nossos próximos; a maneira como tratamos nosso inimigo é o melhor teste para saber se nós amamos nosso próximo; e a possibilidade de tirar uma única vida é uma possibilidade que devemos considerar com medo e trepidação. Como é possível partir desses pressupostos para a ideia de um uso justificável da força letal?

81. Historicamente e teologicamente, a resposta mais clara a essa questão se encontra em Santo Agostinho. Agostinho se impressionou com o fato e as consequências do pecado na história - a dimensão "não ainda" do reino. Em sua visão, a guerra era o resultado do pecado e um remédio trágico para o pecado na vida das sociedades políticas. A guerra surgiu de ambições desordenadas, mas também podia ser usada, ao menos em alguns casos, para restringir o mal e proteger os inocentes. O caso clássico que ilustrava a sua visão era o uso da força letal para impedir a agressão contra vítimas inocentes. Diante do fato do ataque contra os inocentes, o pressuposto de não fazermos mal nem mesmo ao nosso inimigo cedia lugar ao comando do amor entendido como a necessidade de restringir um inimigo que prejudicaria os inocentes.

[1] National Conference of Catholic Bishops. *The Challenge of Peace*. Washington, D.C.: USCC Office for Publishing and Promotion Services, 1983. Disponível em: <https://www.usccb.org/upload/challenge-peace-gods-promise-our-response-1983.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2025. Em 1993, a mesma Conferência Nacional dos Bispos Católicos publicou, em comemoração ao décimo aniversário dessa Carta, uma reflexão intitulada *The Harvest of Justice is Sown in Peace* ("A Colheita da Justiça é Semeada na Paz").

82. O argumento da guerra justa tomou muitas formas na história da teologia católica, mas essa ideia agostiniana é a sua premissa central[2]. No século vinte, o ensinamento papal tem usado a lógica de Agostinho e Tomás de Aquino[3] para articular um direito de autodefesa para estados em uma ordem internacional descentralizada e para afirmar os critérios para exercer esse direito. A posição essencial foi afirmada pelo Vaticano II: "E enquanto existir o perigo de guerra e não houver uma autoridade internacional competente e dotada dos convenientes meios, não se pode negar aos governos, depois de esgotados todos os recursos de negociações pacíficas, o direito de legítima defesa"[4]. Já indicamos a centralidade desse princípio para entender o ensinamento católico sobre o estado e seus deveres.

83. O ensinamento da guerra justa, entretanto, tem evoluído como um esforço para prevenir a guerra; somente se a guerra não puder ser racionalmente evitada é que o ensinamento então procura restringir e reduzir seus horrores. Ele faz isso estabelecendo um conjunto de condições rigorosas que devem ser atendidas para que a decisão de ir à guerra seja moralmente permissível. Tal decisão, especialmente hoje, requer razões extraordinariamente fortes para superar o pressuposto *em favor da paz* e *contra* a guerra. Essa é uma significativa razão pela qual um válido ensinamento da guerra justa faz provisão para a dissidência de consciência. Pressupõe-se que todas as pessoas saudáveis preferem a paz, nunca querem iniciar a guerra e aceitam até mesmo a mais justificável guerra defensiva apenas como uma triste necessidade. Permite-se que somente as razões mais poderosas possam superar tal objeção. Nas palavras do Papa Pio XII: "O cristão deseja a paz... é muito cuidadoso para evitar o recurso à força das armas na defesa de direitos que, mesmo legítimos, não compensam o risco de inflamar um fogo com todas as suas consequências espirituais e materiais"[5].

84. A determinação de "quando" existem condições que permitem o recurso à força, apesar do forte pressuposto contra ela, é feita à luz dos critérios "*jus ad bellum*". A determinação de "como" até mesmo um justificado recurso à força deve ser conduzido é feita à luz dos critérios "*jus in bello*". Exploraremos brevemente o significado de ambas[6].

---

[2] Agostinho disse que é uma heresia maniqueísta afirmar que a guerra é intrinsecamente má e contrária à caridade cristã, e disse: "A guerra e a conquista são uma triste necessidade aos olhos dos homens de princípios, mas seria ainda mais triste se os infratores dominassem os homens justos" (*A Cidade de Deus*, livro IV, c. 15).
Pesquisas representativas da história e da teologia da tradição da guerra justa incluem: F. H. Russell*, The Just War in the Middle Ages* (New York: 1975); P. Ramsey, *War and the Christian Conscience* (Durham, N.C.: 1961); P. Ramsey, *The Just War: Force and Political Responsibility* (New York: 1968); James T. Johnson, *Ideology, Reason and the Limitation of War* (Princeton: 1975*), Just-War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry* (Princeton: 1981); L. B. Walters, *Five Classic Just-War Theories* (Ph.D. Dissertation, Yale University, 1971); W. O'Brien, *War and/or Survival* (New York: 1969), *The Conduct of Just and Limited War* (New York: 1981); J. C. Murray, "Remarks on the Moral Problem of War," *Theological Studies* 20 (1959):40-61.
[3] Tomás de Aquino trata da questão da guerra na *Suma de Teologia*, II-II, q. 40; ver também II-II, q. 64.
[4] *Constituição Pastoral*, n. 79.
[5] Pio XII, "Mensagem de Natal", 1948.
[6] Para uma análise do conteúdo e da relação entre esses princípios, ver R Potter, "The Moral Logic of War," *McCormick Quarterly* 23 (1970):203-33; J. Childress, "Just War Criteria," in T. Shannon, ed., *War or Peace., The Search for New Answers* (New York: 1980).

JUS AD BELLUM

85. Por que e quando o recurso à guerra é permissível.

86. a) *Causa Justa*: a guerra é permissível somente para confrontar "um perigo real e certo", ou seja, para proteger a vida inocente, para preservar as condições necessárias para a existência humana decente e para direitos humanos básicos. Como o Papa Pio XII e o Papa João XXIII deixaram claro, se alguma vez a guerra de retribuição foi justificável, os riscos da guerra moderna negam tal afirmação hoje.

87. b) *Autoridade Competente*: na tradição católica, o direito de usar a força esteve sempre junto do bem comum; a guerra deve ser declarada por aqueles que têm a responsabilidade pela ordem pública, e não por grupos ou indivíduos privados.

88. O requisito de que uma decisão de ir à guerra deve ser feita pela autoridade competente é particularmente importante em uma sociedade democrática. Isso precisa de tratamento detalhado aqui, pois envolve uma ampla gama de questões relacionadas. Algumas das mais amargas divisões da sociedade na história de nossa própria nação, por exemplo, foram implicadas na questão sobre se um presidente dos Estados Unidos agiu ou não de maneira constitucional e legal ao envolver nosso país em uma guerra de fato, mesmo se - especialmente se - a guerra jamais foi formalmente declarada. Problemas de consciência igualmente desconcertantes podem ser levantados para indivíduos que são esperados ou legalmente requisitados para irem à guerra, mesmo que nossos representantes devidamente eleitos no Congresso tenham votado, de fato, pela guerra.

89. O critério da autoridade competente tem uma importância adicional em uma época em que a guerra revolucionária se tornou lugar comum. Historicamente, a guerra justa esteve aberta a uma posição de "revolução justa", reconhecendo que um governo opressor pode perder o seu direito de legitimidade. Não se tem dado atenção analítica suficiente às questões morais da guerra revolucionária. A mera posse de armamento suficiente, por exemplo, não legitima o início da guerra pelos "insurgentes" contra um governo estabelecido, não mais do que a opressão sistemática que um governo faz de seu povo pode ser realizada sob a doutrina da "segurança nacional".

90. Embora a legitimidade da revolução em certas circunstâncias não possa ser negada, os ensinamentos da guerra justa devem ser aplicados a conflitos revolucionários/ contra-revolucionários assim como a outros. A questão de quem é a autoridade competente e de como tal autoridade é exercida é essencial.

91. Quando considerarmos nesta carta as questões de objeção de consciência e de objeção seletiva de consciência, a questão da autoridade competente surgirá novamente.

92. c) *Justiça Comparativa*: questões sobre os meios para fazer a guerra hoje, particularmente em vista do potencial destrutivo das armas, tendem a superar as questões sobre a justiça comparativa das posições dos respectivos adversários ou inimigos. Em essência: qual lado é suficientemente o "certo" em uma disputa? E os valores em jogo

são cruciais o suficiente para superar o pressuposto contra a guerra? A questão em sua forma mais básica é essa: os direitos e os valores envolvidos justificam a matança? Pois quaisquer que sejam os meios usados, a guerra envolve, por definição, a violência, a destruição, o sofrimento e a morte.

93. A categoria da justiça comparativa se destina a enfatizar o pressuposto contra a guerra que está no princípio do ensinamento da guerra justa. Em um mundo de estados soberanos que não reconhecem uma autoridade moral comum e nem uma autoridade política central, a justiça comparativa salienta que nenhum estado deve agir com o princípio de que ele tem a "justiça absoluta" em seu lado. Toda parte de um conflito deve reconhecer os limites de sua "causa justa" e o requisito consequente de usar *apenas* meios limitados na busca de seus objetivos. Longe de legitimar uma mentalidade cruzadista, a justiça comparativa se designa a relativizar reivindicações absolutas e a restringir o uso da força até mesmo em um conflito "justificado"[7].

94. Tendo em vista as técnicas de propaganda e a facilidade com que as nações e os indivíduos pressupõem ou se enganam a acreditar que Deus ou o direito está claramente em seu lado, o teste da justiça comparativa pode ser extremamente difícil de aplicar. Entretanto, claramente, isso não ocorre em todos os casos de guerra. A evidente agressão vinda de fora e a subversão vinda de dentro costumam ser facilmente identificáveis por todas as pessoas razoavelmente justas.

95. d) *Intenção Reta*: a intenção reta está relacionada com a causa justa - a guerra pode ser legitimamente intencionada apenas pelas razões afirmadas acima como uma justa causa. Durante o conflito, a intenção reta significa a busca da paz e da reconciliação, e isso inclui evitar atos desnecessariamente destrutivos ou impor condições insensatas (por exemplo, rendição incondicional).

96. e) *Último Recurso*. Para que o recurso à guerra seja justificado, todas as alternativas pacíficas devem ter sido esgotadas. Há formidáveis problemas nesse requisito. Nenhuma organização internacional existente hoje exerce uma autoridade suficiente e internacionalmente reconhecida para poder mediar efetivamente na maioria dos casos ou para prevenir o conflito pela intervenção das Nações Unidas ou de outras forças de manutenção da paz. Ademais, há uma tendência que leva as nações ou povos que percebem um conflito entre outras nações como vantajoso a si mesmas a tentar impedir um apaziguamento pacífico ao invés de buscá-lo.

97. Lamentamos a aparente indisposição de alguns de ver na Organização das Nações Unidas o potencial para a ordem mundial que existe e de estimular o seu desenvolvimento. O Papa Paulo VI chamou as Nações Unidas de última esperança para a paz. Não se pode permitir que a perda dessa esperança aconteça. O Papa João Paulo II novamente é

[7] James T. Johnson, *Ideology, Reason and the Limitation of War*, cited; W. O'Brien, *The Conduct of Just and Limited War,* cited, pp. 13-30; W. Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, P. 387ff; J. C. Murray, "Theology and Modern Warfare," in W. J. Nagel, ed., *Morality and Modern Warfare*, P. 80ff.

instrutivo nesse ponto: "Eu desejo sobretudo repetir a minha confiança em vocês, líderes e membros das Organizações Internacionais, e em vocês, oficiais internacionais! No curso dos últimos dez anos, suas organizações têm sido objeto de tentativas de manipulação da parte de nações que desejam explorar tais corpos. No entanto, permanece que a presente multiplicidade de embates violentos, divisões e blocos em que as relações bilaterais afundam, oferece às grandes Organizações Internacionais a oportunidade de se engajar na mudança qualitativa em suas atividades, até mesmo de reformar em certos pontos as suas próprias estruturas para levar em conta novas realidades e para gozar de poder efetivo"[8].

98. f) *Probabilidade de Sucesso*. Esse é um critério difícil de aplicar, mas o seu propósito é prevenir o recurso irracional à força ou a resistência desesperada quando o resultado será claramente desproporcional ou fútil. A determinação inclui um reconhecimento de que muitas vezes a defesa de valores importantes, mesmo contra grandes adversidades, pode ser um testemunho "proporcional".

99. g) *Proporcionalidade*: em termos dos critérios *jus ad bellum*, a proporcionalidade significa que o dano a ser infligido e os custos incorridos pela guerra devem ser proporcionais ao bem esperado ao se pegar em armas. Os juízos sobre a proporcionalidade não devem ser limitados à ordem temporal sem a consideração de uma dimensão espiritual em termos de "dano", "custo" e do "bem esperado". No mundo interdependente de hoje, até mesmo um conflito local pode afetar pessoas em todo lugar; isso ocorre particularmente quando as potências nucleares estão envolvidas. Portanto, uma nação não pode justamente ir à guerra hoje sem considerar o efeito de sua ação sobre os outros e sobre a comunidade internacional.

100. Esse princípio da proporcionalidade se aplica por toda a condução da guerra, assim como à decisão de iniciar a guerra. Durante a guerra do Vietnam, a nossa conferência dos bispos concluiu que o conflito atingiu tal nível de devastação ao adversário e de dano à nossa própria sociedade que a sua continuação não podia ser justificada[9].

JUS IN BELLO

101. Mesmo quando as condições rigorosas que justificam o recurso à guerra são atendidas, a condução da guerra (por exemplo, estratégia, tática e ações individuais) permanece sujeita a contínuo escrutínio à luz de dois princípios que têm significado especial hoje precisamente por causa da capacidade destrutiva da guerra tecnológica moderna. Esses princípios são a proporcionalidade e a discriminação. Ao discuti-los aqui, nós os aplicaremos à questão do *jus ad bellum* e do *jus in bello*; pois hoje torna-se cada vez mais difícil tomar uma decisão de usar qualquer tipo de força armada, não importando o quanto seja limitada inicialmente em intenção e em poder destrutivo das armas empregadas, sem

[8] João Paulo II, "Mensagem do Dia Mundial da Paz 1983", 11.
[9] Conferência Nacional dos Bispos Católicos, *Resolução sobre o Sudeste Asiático* (Washington, D.C.: 1971).

enfrentar ao menos a possibilidade da escalada para uma guerra mais ampla ou mesmo total e do uso de armas de potencial destrutivo horrendo. Isso ocorre especialmente quando os adversários são “superpotências”, como o concílio claramente viu: “Mais ainda: se se empregasse integralmente o material existente nos arsenais das grandes potências, resultaria daí o quase total e recíproco extermínio de ambos os adversários, sem falar nas inúmeras devastações provocadas no mundo e nos funestos efeitos que do uso de tais armas se seguiriam”[10].

102. Não se deve pensar, é claro, que a matança massiva e a destruição resultariam apenas do uso extensivo das armas nucleares. Lembramos com horror os bombardeios incendiários e de saturação da Segunda Guerra Mundial, as mortes de centenas de milhares em várias regiões do mundo através de armas “convencionais”, o uso indizível de gás e outras formas de guerra química, a destruição de casas e de safras, o sofrimento total que a guerra causou durante os séculos anteriores e as décadas que se seguiram ao uso da “bomba atômica”. No entanto, toda pessoa honesta deve reconhecer que, especialmente tendo em vista a proliferação das armas científicas modernas, nós enfrentamos agora possibilidades que são aterrorizantes de contemplar. Hoje, como nunca antes, devemos perguntar não meramente o que *irá* acontecer, mas o que *pode* acontecer, especialmente se as maiores potências embarcarem na guerra. O Papa João Paulo II tem pedido repetidamente que os líderes mundiais confrontem essa realidade: “Em vista da diferença entre a guerra clássica e a guerra nuclear ou bacteriológica - uma diferença de natureza, por assim dizer - e em vista do escândalo da corrida armamentista visto em relação ao pano de fundo das necessidades do Terceiro Mundo, esse direito [de defesa], que é muito real em princípio, apenas enfatiza a urgência da sociedade mundial de se equipar com meios efetivos de negociação. Desse modo, o terror nuclear que assombra o nosso tempo pode nos encorajar a enriquecer a nossa herança comum com uma descoberta muito simples que está ao nosso alcance, ou seja, que a guerra é a maneira mais bárbara e menos efetiva de resolver conflitos”[11].

103. A Pontifícia Academia das Ciências reafirmou o tema do Santo Padre em sua *Declaração sobre as Consequências da Guerra Nuclear* de novembro de 1981. Então, em uma reunião convocada pela Pontifícia Academia, representantes das academias nacionais de ciência do mundo inteiro lançaram uma *Declaração sobre a Prevenção da Guerra Nuclear* que especificou o sentido da declaração do Papa João Paulo II de que a guerra moderna difere por natureza das formas anteriores de guerra. Os cientistas disseram: “Por toda a sua história, a humanidade se confrontou com a guerra, mas desde 1945 a natureza da guerra mudou tão profundamente que o futuro da raça humana, de gerações que ainda não nasceram, está em perigo... Pela primeira vez, é possível causar dano em uma escala tão catastrófica que se pode varrer uma grande parte da civilização e pôr em perigo a sua

[10] *Constituição Pastoral*, n. 80.
[11] João Paulo II, “Dia Mundial da Paz 1982”, 12.

sobrevivência. O uso em larga escala de tais armas pode provocar grandes e irreversíveis mudanças genéticas e ecológicas cujos limites não podem ser previstos”[12].

E antes, com tais pensamentos em mente, o concílio fez a sua própria “condenação da guerra total já proferida pelos papas recentes”[13]. Essa condenação é exigida pelos princípios da proporcionalidade e da discriminação. A resposta à agressão não deve exceder a natureza da agressão. Destruir a civilização tal como nós a conhecemos, fazendo uma “guerra total” como hoje se pode fazer, seria uma resposta monstruosamente desproporcional à agressão por parte de qualquer nação.

104. Além disso, as vidas de pessoas inocentes não podem nunca ser tomadas diretamente, não importando o propósito alegado para fazer isso. Fazer guerra verdadeiramente “total” é por definição tomar grandes números de vidas inocentes. A resposta justa à agressão deve ser discriminada; ela deve ser dirigida contra agressores injustos, não contra pessoas inocentes pegas em uma guerra que não fizeram. O concílio, então, fez a sua memorável declaração: “Toda a ação bélica que tende indiscriminadamente à destruição de cidades inteiras ou vastas regiões e seus habitantes é um crime contra Deus e o próprio homem, que se deve condenar com firmeza e sem hesitação”[14].

105. Quando confrontando escolhas entre opções militares específicas, a pergunta feita pela proporcionalidade é: uma vez que levemos em conta não apenas as vantagens militares que serão alcançadas usando esses meios, mas também todos os danos esperados que se seguirão do uso deles, o uso deles ainda pode ser justificado? Sabemos, é claro, que nenhuma finalidade pode justificar meios que sejam maus em si mesmos, tais como executar reféns ou alvejar não combatentes. No entanto, mesmo se o meio adotado não seja mau em si mesmo, é necessário levar em conta os danos prováveis que resultarão do seu uso e a justiça de aceitar esses danos. É da maior importância, ao avaliar os danos e a justiça de aceitá-los, pensar nos pobres e nos indefesos, pois eles costumam ser aqueles que têm menos a ganhar e mais a perder quando a violência da guerra toca a sua vida.

106. Em termos da corrida armamentista, se o verdadeiro fim em vista é a legítima defesa contra a agressão injusta, e os meios para esse fim não são maus em si mesmos, devemos ainda examinar a questão da proporcionalidade a respeito dos males concomitantes. Será que os custos exorbitantes, o clima geral da insegurança gerada, a possibilidade da detonação acidental de armas altamente destrutivas, o perigo do erro e o erro de cálculo que pode provocar retaliação e guerra - será que tais males ou outros que derivam indiretamente da corrida armamentista fazem com que a própria corrida armamentista seja uma resposta desproporcional à agressão? O Papa João Paulo II é bem claro em sua insistência em que o exercício do direito e do dever de um povo de proteger a sua existência e liberdade depende do uso de meios proporcionais[15].

---

[12] “*Declaração sobre a Prevenção da Guerra Nuclear*” (24 set. 1982).
[13] *Constituição Pastoral*, 80.
[14] *Ibid*.
[15] João Paulo II, “Mensagem do Dia Mundial da Paz 1982”, 12.

107. Finalmente, outro conjunto de questões diz respeito à interpretação do princípio de discriminação. O princípio proíbe ataques diretamente intencionados a não combatentes e alvos não militares. Ele levanta uma série de questões sobre o termo "intencional", sobre a categoria dos "não combatentes" e sobre o significado de "militares".

108. Essas questões merecem o debate que ocorre com frequência cada vez maior hoje. Encorajamos tal debate, pois respostas concisas e definitivas ainda parecem insuficientes. A mobilização de forças na guerra moderna inclui não apenas os militares, mas também, em grau significativo, os setores políticos, econômicos e sociais. Nem sempre é fácil determinar quem está diretamente envolvido em um "esforço de guerra" ou em qual medida. Porém, claramente, nem mesmo com a definição mais ampla pode-se racionalmente considerar que os combatentes são classes inteiras de seres humanos, tais como crianças de escola, pacientes de hospital, os mais velhos, os doentes, o trabalhador industrial comum que produz bens não diretamente relacionados com propósitos militares, fazendeiros e muitos outros. Eles não podem nunca ser diretamente atacados.

109. Ataques diretos a alvos militares envolvem complexidades semelhantes. Quais alvos são "militares" e quais não o são? Em que medida, por exemplo, o uso (feito por revolucionários ou forças militares regulares) de uma aldeia ou habitação em uma área de população civil merece ataque? E o que dizer de uma fábrica de munição no coração de uma cidade? Quem é diretamente responsável pelas mortes de não combatentes, caso o ataque seja realizado? Para voltar à pergunta levantada antes, quantas mortes de não combatentes são "toleráveis" como resultado de ataques indiretos - ataques dirigidos contra forças de combate e alvos militares, que matam não combatentes ao mesmo tempo?

110. Esses dois princípios, em toda sua complexidade, devem ser aplicados a todo tipo de armas - convencionais, nucleares, biológicas e químicas - com as quais as nações estão armadas hoje.

O VALOR DA NÃO-VIOLÊNCIA

111. Movidos pelo exemplo da vida de Jesus e pelo seu ensinamento, alguns cristãos desde os primeiros dias da Igreja se comprometeram com um estilo de vida não violento[16]. Alguns entenderam que o evangelho de Jesus proibia toda matança. Alguns afirmaram o uso de oração e outros métodos espirituais como meios para responder à inimizade e hostilidade.

112. No meio do segundo século, São Justino proclamou aos seus leitores pagãos que a profecia de Isaías sobre transformar espadas em relhas de arado e lanças em

[16] Autores representativos na tradição do pacifismo e da não-violência cristãos incluem: R. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace* (Abington: 1960), chs. 4, 5, 10; J. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: 1972), *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism* (Scottsdale: 1971); T. Merton, *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice* (Notre Dame: 1968); G. Zahn, *War, Conscience and Dissent* (New York: 1967); E. Egan, "The Beatitudes: Works of Mercy and Pacifism," in T. Shannon, ed*., War or Peace: The Search for New Answers* (New York: 1980), pp. 169-187; J. Fahey, "The Catholic Church and the Arms Race," *Worldview 22* (1979):3841; J. Douglass, *The Nonviolent Cross: A Theology of Revolution and Peace* (New York: 1966).

foices foi cumprida como consequência da vinda de Cristo: “E nós que nos deleitamos na guerra, na matança de um ao outro, e em todo tipo de iniquidade, em toda parte do mundo convertemos nossas armas em utensílios da paz - nossas espadas em relhas de arado, nossas lanças em ferramentas de fazendeiro - e cultivamos piedade, justiça, caridade fraternal, fé e esperança, que derivamos do Pai através do Salvador crucificado...”[17]

113. Escrevendo no terceiro século, São Cipriano de Cartago tocou em algo semelhante quando indicou que os cristãos de sua época não lutavam contra seus inimigos. Ele mesmo considerou a conduta deles como apropriada: “Eles não lutam nem mesmo contra aqueles que estão atacando, pois não é concedido ao inocente matar nem mesmo o agressor, mas entregar suas almas e sangue, para que, visto que tanta malícia e crueldade é desenfreada no mundo, eles possam mais rapidamente afastar-se dos maliciosos e cruéis”[18].

114. Parte da oposição dos primeiros cristãos ao serviço militar era uma resposta às práticas idólatras que prevaleciam no exército romano. Outro motivo poderoso era o fato de que o serviço militar envolvia a preparação para lutar e matar. Vemos isso no caso de São Martinho de Tours durante o quarto século, que renunciou à sua profissão de soldado com a explicação: “Até agora, servi a vocês como soldado. Permitam-me agora tornar-me um soldado de Deus... Sou um soldado de Cristo. Não me é lícito lutar”[19].

115. Nos séculos entre o quarto século e a nossa época, o tema da não-violência cristã e do pacifismo cristão ecoou muitas vezes, às vezes mais forte, às vezes mais fraco. Uma das grandes figuras não-violentas nesses séculos foi São Francisco de Assis. Além de fazer esforços pessoais em nome da reconciliação e da paz, Francisco estipulou que os leigos que se tornassem membros de sua Terceira Ordem não deveriam “pegar em armas letais, ou portá-las, contra ninguém”.

116. A visão da não-violência cristã não é passiva a respeito da injustiça e da defesa dos direitos dos outros; em vez disso, ela afirma e exemplifica o que significa resistir à injustiça através de métodos não violentos.

117. No século vinte, prescindindo do testemunho não cristão de um Mahatma Gandhi e seu impacto mundial, o testemunho não violento de figuras como Dorothy Day e Martin Luther King teve profundo impacto sobre a vida da Igreja nos Estados Unidos. O testemunho de numerosos cristãos que os precederam pelos séculos foi afirmado de maneira memorável no Concílio Vaticano Segundo.

118. Duas das passagens que foram incluídas na versão final da *Constituição Pastoral* deram um estímulo particular para os católicos de todos os níveis avaliarem suas atitudes em relação à guerra e ao serviço militar à luz do pacifismo cristão. No parágrafo 79, os padres do concílio pediram aos governos para fazerem leis que protejam os direitos

[17] Justino, *Diálogo com Trifo*, c. 1 10; ver também *A Primeira Apologia*, caps. 14, 39.
[18] Cipriano, *Coleção de Cartas*, Carta a Cornélio.
[19] Sulpício Severo, *A Vida de Martinho*, 4.3.

daqueles que adotaram a posição da objeção de consciência a todas as guerras: “Parece, além disso, justo que as leis tenham em conta com humanidade o caso daqueles que, por motivo de consciência, recusam combater, contanto que aceitem outra forma de servir a comunidade humana”[20]. Essa foi a primeira vez em que um chamado à proteção legal da objeção de consciência apareceu em um documento de tal proeminência. Além de seu profundo significado, essa afirmação assumiu um sentido ainda maior à luz do louvor que os padres do concílio haviam feito na seção anterior “àqueles que renunciam ao uso da violência e à reivindicação de seus direitos”[21]. Em *A Vida Humana em Nossa Época* (1968), nós pedimos provisão legislativa para reconhecer aqueles que fazem objeção seletiva de consciência também[22].

119. Como bispos católicos, cabe-nos salientar para a nossa própria comunidade e para a sociedade maior o significado desse apoio a uma opção pacifista para indivíduos no ensinamento do Vaticano II e a reafirmação que os papas têm dado ao testemunho não violento desde o tempo do concílio.

120. No desenvolvimento de uma teologia da paz e no crescimento da posição pacifista cristã entre católicos, essas palavras da *Constituição Pastoral* têm significado especial: «Tudo isto nos força a considerar a guerra com um espírito inteiramente novo»[23]. Os padres do concílio fizeram referência ao “incremento das armas científicas, [que] tem aumentado desmesuradamente o horror e maldade da guerra”[24]. Embora o ensinamento da guerra justa tenha claramente estado em posse pelos últimos 1500 anos do pensamento católico, o “novo momento” em que nos encontramos vê o ensinamento da guerra justa e a não violência como métodos distintos, mas interdependentes de avaliar a guerra. Eles divergem em algumas conclusões específicas, mas compartilham um pressuposto comum contra o uso da força como um meio de resolver disputas.

121. Ambos métodos encontram suas raízes na tradição teológica cristã; cada um contribui para a visão moral completa de que precisamos na busca de uma paz humana. Acreditamos que as duas perspectivas apoiam e complementam uma à outra, cada uma preservando a outra de distorção. Finalmente, em uma era de guerra tecnológica, a análise desde o ponto de vista da não violência e a análise desde o ponto de vista do ensinamento da guerra justa costumam convergir e concordar em sua oposição aos métodos de guerra que na realidade não se distinguem da guerra total.

O PAPEL DA CONSCIÊNCIA

231. Uma característica dominante da avaliação que o Concílio Vaticano Segundo faz da guerra moderna foi a ênfase que ele deu ao requisito da formação apropriada da consciência. Os princípios morais são efetivas restrições ao poder somente quando as

[20] *Constituição Pastoral*, 79.
[21] *Ibid.*, 78.
[22] Conferência Católica dos Estados Unidos, *A Vida Humana Em Nossa Época* (Washington, D.C.: 1968), p. 44.
[23] *Constituição Pastoral*, 80.
[24] *Ibid.*

políticas os refletem e os indivíduos os praticam. A relação entre a autoridade do estado e a consciência do indivíduo em assuntos de guerra e paz assume uma nova urgência em face da natureza destrutiva da guerra moderna.

232. a) Quanto a isso, nós reiteramos a posição que tomamos em 1980. O ensinamento católico não questiona o direito, em princípio, de um governo requerer o serviço militar de seus cidadãos, desde que o governo mostre que isso é necessário. Um cidadão não pode casualmente desconsiderar a decisão consciente de seu país de chamar os seus cidadãos a atos de "legítima defesa". Ademais, o papel dos cidadãos cristãos nas forças armadas é um serviço ao bem comum e um exercício da virtude do patriotismo, desde que eles cumpram esse papel dentro de normas morais definidas[25].

233. b) Ao mesmo tempo, nenhum estado pode exigir obediência cega. Nossa declaração de 1980 pediu para o governo apresentar razões convincentes para o alistamento militar, e se opôs à reinstituição do recrutamento, exceto no caso de uma emergência de defesa nacional. Ademais, ela reiterou o nosso apoio à objeção de consciência em geral e à objeção seletiva de consciência para a participação em uma guerra particular, seja por causa dos fins buscados ou por causa dos meios usados. Chamamos a objeção seletiva de consciência de uma conclusão moral que pode ser validamente derivada do ensinamento clássico dos princípios da guerra justa. Continuamos a insistir no respeito e na proteção legislativa dos direitos de ambas as classes de pessoas que fazem objeção de consciência. Também aprovamos a requisição de serviço alternativo à comunidade - não relacionado a necessidades militares - por tais pessoas.

[25] Conferência Católica dos Estados Unidos, *Declaração sobre o Registro e Alistamento para o Serviço Militar* (Washington, D.C.: 1980). Ver também *A Vida Humana em Nossa Época*, pp. 42-45.

ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES

É mestre em Filosofia e bacharel em Relações Internacionais. Dedica-se a estudar Tomás de Aquino e os tomistas, com foco na ética. É autor de dois livros, vários artigos acadêmicos e algumas traduções.

Introdução ao tema da guerra em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

@atenaeditora

www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora

Ano 2025

Introdução ao tema da guerra em Tomás de Aquino e Bartolomeu de Las Casas

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2025